

سلسلة اللاهوت

تصدر بإشراف : الدكتور نظمي لوقا

الله

أَسَاسُ الْمَعْرِفَةِ وَالْأَخْلَاقِ
عِنْدَ دِيكَارْت

بمِثْلَم
الدكتور نظمي لوقا

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة أ.د/علي عبد الواحد وافي

القاهرة

سلسلة الدلائل

تصدر بإشراف : الدكتور نظمي لوقا

الله

أَسَاسُ الْمَعْرِفَةِ وَالْأَخْلَاقِ
عِنْدَ دِيكَارْت

بمِثْلَم
الدكتور نظمي لوقا

الطبعة الفنية الحديثة
٥٠ شارع المنصور بالرباط ٨٦٥٨٧١

إلى التي لولا وقوفها إلى جانبي على امتداد نيف وربيع قرون
من المشاركة الفكرية لما استطعت - أغلب الظن - أن
أنجز شيئاً مما لعل أنجزت .
إلى خير صديق وخير شريك في أمانة الفكر وأمانة الحياة .
إلى زوجتي ...

نظمي

كلمة تقديم
في الموضوع والمنهج

هذا تأويل لمذهب ديكرت في المعرفة والأخلاق ، لا من حيث هما ، بل من حيث إنهما غير ممكنين إلا على أساس أن الله جوهر ماهيته الكمال الأسى بالاطلاق فليس هذا البحث بالجامع لكل ما قيل في المعرفة والأخلاق عند ديكرت من ألوان التخريج والتفسير والتأويل ، ولا هو أيضاً بالاستقصاء الشامل لأصول براهين ديكرت على وجود الله عند الفلاسفة الأولين ، فإن هو إلا مجرد عرض لهذه المسألة عند ديكرت بحيث تستوفى صورتها من حيث هي ، فلم يكن من قصدنا أن نستوفى في كل موضع وجهات النظر المتباينة ومناقشتها ، بل كان كل قصدنا محصوراً في عرض المذهب كما يبدو لنا بحيث يؤدي إلى إقامة دعوى هذه الرسالة ، وإن كان هذا لا يستبعد بحال أننا نحرينا أن يكون ذلك العرض محصاً تمحيصاً عقلياً لا تاريخياً في كل عنصر من عناصره جهد ما نستطيع .

فهذا العمل إذن « صورة » لمذهب ديكرت من زاوية معينة ، وليس هو « بمتحف » لذلك المذهب وآراء القائلين فيه والمتعرضين له . وليس من شأن « الصورة » أن تجمع كل ما حول موضوعها ، ولكن قصارى ما يطلب منها أن تبرز الملامح واضحة ، وأن تكشف عن ملامح النفس — إذا صح التعبير — وقد شفت عنها معالم الوجه ، فإلى هذا دون غيره تقاس القدرة الفنية لكل مشتغل بالفرشاة والألوان . وليست هذه « الصورة القلمية » لمذهب ديكرت من هذه الزاوية المعينة إلا محاولة شخصية تنطق فيها نصوص أبي الفلسفة الحديثة — التي هي هنا بمثابة معالم الوجه في الصورة المرسومة — بما يدور في أعماق ذلك الفكر الجبار .

فالمرء إذا في هذه « الصورة » على النصوص لاعلى أقوال المفسرين والشرح ، والممول في ربطها وإبرازها على نظرنا الشخصية إلى ذلك المذهب الشامخ البليان .

أما لماذا آثرنا أن يكون ذلك العمل صورة تأويلية لمذهب ديكارت من زاوية معينة ، لامتحف له ولو من تلك الناحية عينها ، فرد ذلك إلى أن المتاحف من ذلك النوع قائمة وافية بالمراد منها ، حتى ليكون المزيد منها فضولاً ، يخاو من كل طرافة ومن كل فائدة — اللهم إلا الظهور بمظهر الطلعة القراءة — وهذا ما ينافي ذوق ذلك الناعى على جمع رفات الآراء دون نظر حر ولا رأى أصيل ... بينما الصورة الجديدة مهما تسكن متواضعة لا تنفك خلقاً فنياً لا يذهب سدى ما يبذل فيه من عناء الصانع وعناء المشاهد على السواء .

ثم أن رسالة الجامعة تكوين العقلية لا الذاكرة ، وأن تقيم النظرة والمنهج لا أن تربى فى الناشئة العلمية أو الفلسفية مجرد ملكات التجميع والتحصيل التى لا تحتاج إلى قدرة فنية خاصة ، ولا إلى إعداد أسمى من إعداد الطبيعة للنمل — ولا أقول للنحل !..

وإنى لأرجو أن أكون قد وفقت فى هذا العمل إلى القيام بدور نحلة متواضعة تعرف كيف تلتقى النوار ، وكيف تجعل معه جنى لا غضاضة فيه على المشتار . ولئن كان هذا قد اقتضى — على قلته — نيفاً وتسع سنين من الصحبة النابضة بالحياة لهذا المذهب العظيم ، إلا أننى أرجو أن يغفر لى هذا الإبطاء وهذا الاقلال ، فليغير طبيويات الكم مسعانا ، وليست القدرة الآلية عدتنا ولا دعوانا .

* *

ولقد تحرينا أن يكون منهجنا فى هذا العمل ديكارتيّاً ما استعلمنا ، فهو خلو من الحواشى والذبول ، تطرد فيه حلقات الاستدلال آخذاً بعضها برقاب بعض حتى تنتهى إلى قضية هى عين المطلوب ، وبذلك يتم البرهان وتم الصورة التأويلية التى هى موضوع هذا البحث .

وقد رأينا فى هذه الطريقة الهندسية ضماناً من التيه ووقاء من الاستطراء ، كما أحسنا أن خاتمة تتلو ذلك إنما تكون مجرد تقليد لا موجب له من المنهج ولا من طبيعة الموضوع .

كما لم نجد من الموافق لمطلبنا أن نبحث عن بذور آراء ديكرت هنا أو هناك عند الفلاسفة الأقدمين ، فإن هذا — على أهميته العلمية والتاريخية — غير متصل فى حد ذاته بالصميم من مقصدنا ، فضلاً عن أن هذا المطلب قد استوفاه مؤلفون ثقات من أجانب ومصريين .

تم أن اللبناات فى حد ذاتها لم تكن ولن تكون يوماً محل الأصالة فى أى بناء ، وإنما محل الأصالة فى طريقة استعمال هذه اللبناات لإقامة بناء بعينه تحقيقاً لرسم موضوع .

فالمناهج العام وطريقة تكييف العناصر هى محل الأصالة فى مذهب ديكرت . والمنهج العام أو طريقة تكييف العناصر من ذلك المذهب هى ما ندعيه فى هذه الرسالة ، وما علينا أن يكون نص من ديكرت استعملناه لغايتنا قد سبقنا إلى استعماله لغايتة غيرنا ، وما علينا أن يكون رأى جزئى ذهبنا إليه هنا قد ذهب إليه قبلنا سابق أو سابقون ، فالرباط الذى يربط الكل والوحدة التى تجمعها ما الأمر الذى يعيننا لأنه قوام الصورة التأويلية التى قصدنا إلى إقامتها .

ونسأل الله السداد

نظمى لوقا

المحتويات

الصفحة

٤

الامضاء

٧

كلمة تقديم في الموضوع

١ - الجوهر

١٩	١ - الجوهر والماهية
٢٧	٢ - الجوهر بالاطلاق
٣٩	٣ - الجوهر بالاعتبار
٥٥	٤ - الماهية والوجود

٢ - المعرفة

٦٣	١ - سبيل اليقين
٧١	٢ - دواعي الشك
٨١	٣ - اليقين الأول والحدس
٨٧	٤ - اليقين الأول وجوهرية الفكر
٩٥	٥ - اليقين الأول ومؤداه
١٠١	٦ - الحقائق في ذاتها غير مضمونة
١٠٧	٧ - معرفة الله
١١٧	٨ - اليقين الأسمى
١٢٥	٩ - وجود العالم

الصفحة

١٠ - المنهج	١٣١
١١ - المعرفة المضمونة	١٣٧
١٢ - المصدر والضمان	١٤٧

٣ - الاخلاق

١ - الخطأ والخطيئة	١٥١
٢ - حرية الإرادة أساساً للمسئولية	١٥٧
٣ - الخير والشر	١٦٥
٤ - بناء الأخلاق	١٧٣
٥ - تقويم وتمقيب	١٨٣

الله

أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت

- ١ -

الجوهر

- ١ - الجوهر والماهية
- ٢ - الجوهر بالاطلاق
- ٣ - الجوهر بالاعتبار
- ٤ - الماهية والوجود (الخلق)

١ - الجوهر والماهية

تعريف الجوهر وجامعتهما

— صلة الجوهر بالماهية —

صلة الماهية بالوجود —

أهمية معنى الجوهر —

وأهمية إثباته .

بالبحث عن تعريف الجوهر عند ديكارت ، نجد أنفسنا بإزاء تعريفين أحدهما عام والآخر أخص من الأول وأدق . والعام منهما وارد في التعريفات التي تتضمنها رد ديكارت على الاعتراضات الثانية . وفيه يقول : « يسمى جوهر كل شيء يقوم فيه مباشرة — كما يقوم في موضوع — أو يوجد بواسطته شيء ندركه : أي خاصة أو كيف أو صفة مما لدينا عنه فكرة حقيقية » فالجواهر بهذا الوجه كل شيء يكون موضوعا أو محلا للخواص والكيف والصفات التي ندركها . وليست الخواص والكيف والصفات إلا ظواهر طبيعة الشيء أو ماهيته — ولا كلمتين دلالة واحدة عند ديكارت — بمعنى أن الماهية هي نفس الشيء كما هو موجود في العقل ، فكل ما يتناوب الشيء من ظواهر مدركة يبدو موضوعا لها — كأن تكون تلك الظواهر كيوا أو خواصا أو صفات — إنما هو لظواهر طبيعة ذلك الشيء ، أي لمعناه العقول . فالجسم مثلا — كما يورد تعريفه في نفس الموضع « هو الجوهر أو الشيء الذي هو موضوع مباشر للامتداد في المكان والأعراض التي تستلزم ذلك الامتداد ، كاشكل والموضع والحركة في المكان وما إلى ذلك . » فماهية الجسم كجوهري الامتداد في المكان ، ومعنى الماهية هنا أن الجسم كما هو موجود في العقل — أو كما يبدو معناه الذي في العقل — هو الشيء الممتد في المكان . فالجسم هو الجوهر الذي هو موضوع لماهية الامتداد في المكان ولواحقها . وكذلك يعتبر لدى ديكارت جوهر كل شيء له ماهية .

ولسكنه في كتاب المبادئ ، في الباب الأول . يخص الجوهر في المادة الحادية والخمسين بتعريف آخر أضيق نطاقا من التعريف السابق ، فهو يقول

« الجوهر شيء لا حاجة به لا إلى ذاته كي يوجد » فليس تقوم الماهية بالموجود —
أى كونه موضوعا لها — بكاف السكى يسبغ عليها وصف الجوهر بهذا الوجه
الجديد ، بل لابد من أن يكون موجوداً بذاته لم يوجد غيره أصلاً ، كما
أنه موجود — حال وجوده — مستقلاً عن كل ماعدا ذلك . فهذا تمام غناء
وجوده عن غير ذاته . بينما التعريف السابق لا يستلزم لشيء الذى يسمى
بمقتضاء جوهر أن يكون غانياً عن علة لوجوده توجد ابتداء . وبين التعريفين ،
كما هو ظاهر ، بون بعيد . ولهذا يقتضيه ديكارت فاستطرد — فى نفس الموضع
من المبادئ وفى نفس المادة — إلى القول بأنه « ليس إلا الله وحده من هو
كذلك بمعنى الكلمة . » فما من شيء مخلوق يستطيع أن يوجد لحظة واحدة
بغير أن يسنده الله ويحفظه بقدرته . ولكن من بين الأشياء المخلوقة ما لا يتوقف
وجوده على الله فحسب ، بل يتوقف وجوده كذلك على أشياء أخرى بحيث
لا يوجد إلا بوجودها . فالحركة مثلاً ، أو الشكل ، أو العدد ، لا توجد إلا
فى المتحرك والشكل والمعدود . فهذه إذن كيوف بسيطة تتوقف فى وجودها
توقفاً مزدوجاً : أى على الله ، وعلى الموجود الذى يملكها . بينما هناك على
العكس موجودات لا يتوقف وجودها الخاص — بجانب توقفه على الله — على
أى كائن آخر . مثل أنا الذى أعمل وأفكر . وهذه هى بمعنى الكلمة
للجواهر المخلوقة . »

فديكارت قد جمع فى هذه المادة من المبادئ التعريفين أو من باب أولى
المعرفين ، وأبان حدود المصدق فى كل منهما . كما أوضح العلة فى تسمية بعض
المخلوقات بالجواهر . وأن تكن غير غانية عن الله لإيجادها ولحفظ ذلك
الوجود . وهذه الجواهر الأخيرة هى التى عناها فى الردود على الاعتراضات

الثانية بقوله أنها « كل ما كان موضوعا لماهية ، كما تبدو الماهية وراء ما ندرك من الخصائص والكيوف والصفات التي لذلك الشيء » الأمر الذي سينتهى - كما سنرى في موضعه - إلى إقامة جوهرين : النفس المفكرة والجسم الممتد ، هما الجواهران المخلوقان مقابل الجوهر بالاطلاق أى الله ويعرفه ديكارت بأنه « الجوهر الذى ندرك أنه كامل الكمال الأسى والذي لا تصور فيه أى شيء ما يتضمن النقص أو أى حد لا كمال » فماهية الله - أى ما ندركه من معنى معقوله لدينا - أنه الكمال بالاطلاق . إذن . .

فالجوهر عند ديكارت - المطلق منه والمخلوق - هو ما كان موضوعا لماهية . والماهية هى المعنى المعقول الذى لدينا الموجود الحقيقى أيا كان .

٢

ولكننا نلاحظ على هذا النظر إلى الجوهر أنه حكم بشيئية ، أى بوجود خارجى لموضوع المعنى المعقول أو الماهية . بمعنى أن الماهية هى المعقول وأن الجوهر هو الشيء الخارجى الذى له هذه الماهية . وبهذا يكون الجوهر هو الماهية موضوعة أو متحققة فى الوجود الخارجى . بينما ليس هناك من تلازم بين الماهية بما هى ماهية وبين الوجود الخارجى . إذ ليس ضربة لازب أن تستلزم الماهية - من حيث هى كذلك - وجودا خارجيا للجوهر الذى تتمثله . فى حين أن وجود الجوهر لا يكون إدراكه إلا من حيث أنه ذو ماهية .

وهنا أيضا مجال آخر للتفريق بين الجوهر بالاطلاق والجوهر المخلوق . فالجوهر بالإطلاق - أو الله - يختلف من حيث الماهية (أو موضوع المعنى المعقول الذى لدينا عنه) عن بقية الموجودات : « فإن الوجود الممكن متضمن فى معانى جميع الطبائع الأخرى بينما المتضمن فى معنى الله ليس للوجود الممكن فحسب ،

بل للوجود الضروري بالإطلاق^(١) » ومعنى هذا على التحقيق ، أن الماهية من حيث هي ماهية ، أى كموضوع للمعنى العقول ، أو كمعقول الشيء ، لا تقتضى وجود الشيء بالضرورة ، بل تعنى فقط أنه ممكن الوجود على هذا الوجه . وهذا وفاق القول المشهور : « أن للشيء وجودا عينيا بقدر ماله من كمال » فمكان الماهية إنما هي ملاك هذا الشيء من حيث معرفتها العقلية به كموجود ممكن من جهة ، وبمحال وجوده الممكن هذا من جهة أخرى في نفس الوقت . فالماهية هي صلتنا بالشيء كموضوع للمعرفة الإنسانية وكموجود ممكن أيضا . فالماهية إذن هي ملاك الجوهر من حيث هي موضوع للمعرفة أى للفكر . ولكنهما غير كافية كي يحكم بوجود الجوهر حتما ، إلا إذا كانت تلك الماهية تتضمن وجودا ضروريا لموضوعها .

والواقع أن ديكارت يستعمل كلمة جوهر بمعنى شيء أو موجود . فيقول تارة عن الفكر أنه شيء يفكر . ويقول عنه تارة أخرى أنه جوهر طبيعته أو ماهيته التفكير . وبهذا يكون ديكارت قد حدد معنى الشيء باعتباره مرادفا للجوهر لديه : بأنه ما كان ذا ماهية معينة .

٣

ومن هنا تأتى أهمية فكرة الجوهر لديه . إذ بدون إعتبار الموجود جوهر ، أى بدون اعتبار الماهية أساسا للوجود من جهة المعرفة ، لما كانت المعرفة بمعنى الكلمة ممكنة أصلا ، إذ يصبح ما لدينا عن الشيء من علم لا يعدو أن يكون جملة نعوت لا ارتباط بينهما ولا معقولية فيها . وبهذا لا يبقى للشيء من الصفات إلا للوجود المحض ، الذى لا محل لاثباته إبتداء - عن طريق

(١) الردود على الاعتراضات الثانية .

منهج ديكارت - دون أن يكون هو نفسه ذا معنى عقلى أو مفهوم ثابت يتقوم به وجوده المعنى .

فالماهية - كمالك للجوهر - أو الجوهر كموضوع للماهية ، أساس ضرورى للعمليات العقلية اللازمة للمعرفة لإبتداء . فبدونها لا محل لإدراك الوجود - بإعتباره تابعا عند ديكارت للمعقول - ولا محل لإدراك العلائق والصلات بين الاعراض التى تتتاب الموجدات ، وإذا أضفنا إلى هذا أن نفس صفة الوجود للشيء تستلزم البقاء فى الزمن ، والزمن منفصلة أجزاءه . الأمر الذى لا يضمن الوجود للشيء لحظة بمد لحظة . فالشيء بدون إثبات ماهية له لا يعدو أن يكون ظلا بغير حقيقة ، لأنه بغير مالك فى كيفية وجوده . كما أنه بغير سند فى المدة .

ماذا ؟ بل أنه بدون الماهية شيء بغير حقيقة . فبغير إثبات الماهية للشيء يكون شبحا أو قالها فارغا للوجود لا يتضمن أى حقيقة ثابتة أصلا ولا استمرارا .. فإن العقل لا يصلح لديه موضوعا للمعرفة إلا ما أمكن أن يصدق عليه مبدأ عدم التناقض أى التعمين فى كيف الوجود ، ومبدأ الاطراد والتوقع . وبفهم هذا لا يصبح شيء فى العقل ، ولا يصبح لدى للعقل شيء فى الوجود .

فأثبت معنى الجوهر أمر أساسى لا مكان كل نظر عقلى على هدى وبينه ، بل هو الدعامة الأولى التى يقوم عليها علم الوجود الذى ينبئ عليه كل حركة فى للعقل أو فى الوجود ، أى كل فكر وعمل . وبدون إثبات ذلك المعنى . وبدون النظر إلى الأشياء من هذه الوجهة يبطل كل نظر وتبطل كل معرفة ، ويبطل كل ما يبنى على المعرفة من قواعد للاخلاق .

٢- الجوهر بالاطلاق

تعريفه — ماهيته — وجوده
— علقته ذاته — ذاته
وصفاته .

« الله هو الجوهر الذى ندرك أنه كامل السكال الأسمى والذى لا نتصور فيه أى شىء يتضمن أى نقص أو حد للسكال »^(١) ولما كانت ماهية كل جوهر - أى حقيقة المعقولة متضمنة فى المعنى الذى لدينا عنه ، فإن « معنى الله (أى ماهيته) يتضمن الوجود الضرورى : لا مجرد الوجود الممكن المتضمن فى معانى جميع الأشياء الأخرى »^(٢) ومعنى هذا أن ماهيته هى السكال الأسمى بغير حد ، وأنه واجب الوجود بهذه الصفة ، لا مجرد ممكن الوجود . « فإن الوجود متضمن فى معنى أو مفهوم أى شىء لأننا لا نستطيع أن نتصور شيئاً إلا على أنه شىء موجود : ولكن مع مراعاة أن الوجود للمتضمن فى مفهوم الشىء المحدود هو الوجود الممكن أو الحادث فحسب ، أما للمتضمن فى مفهوم موجود كامل للسكال الأسمى فهو الوجود الكامل والضرورى »^(٣) .

وآية هذا عند ديكارت - إجمالاً - أن الفكر مقياس الوجود ، بمعنى « أن ما نتصوره تصوراً قوى الوضوح والتميز فهو حق كله »^(٤) . فما يتضمنه الذى لدينا عن شىء ما ، بحيث يكون ذلك واضحاً شديد الوضوح و متميزاً ، فهو حق بل « وعندما نعزو صفة إلى طبيعة أو مفهوم شىء ، فكأننا نعزو هذه الصفة إلى الشىء نفسه فعلاً ، ويمكننا التأكد بأنها فيه »^(٥) فما فى الطبيعة أو المفهوم أو الماهية - وهى كلها موضوع المعنى أو الصورة الذهنية - فهو موجود فى الشىء نفسه بمخذاً فيه . ومن هنا يمكننا - بمراجعة المعنى الذى لدينا عن الله ، وهو المعنى السالف وصفه - أن نتحقق من صدق القضية القائلة بأن ماهيته عين وجوده أو أن وجوده وماهيته شىء واحد .

(١) الردود على الاعتراضات الثانية .

(٢ و ١) الردود على الاعتراضات الثانية « التبريرات » .

(٣) المسلمات - بنفس الموضع .

(٤) المقال عن المنهج - القسم الرابع .

(٥) التبريرات فى الردود على الاعتراضات الثانية .

« أن ماهية الله ككامل الكمال الأسمى (أى كالا فعليا لا مجرد كال
 متوهم) لا يمكن أن يفصل عنها أنه موجود بالفعل ، كما أنه لا يمكن الفصل
 بين أن مجموع زوايا المثلث تساوى قائمتين وبين ماهية المثلث نفسها . أو كما
 لا يمكن الفصل بين معنى الجبل ومعنى الوادى . حتى أنه لا يقل بطلان تصور
 إله بغير وجود فعل عن بطلان تصور جبل بلا واد . » ولكن أيست هنا
 مغالطة مستورة ؟ أأنى لا أستطيع تصور جبل بلا واد يجعل وجود الجبل بالفعل
 أمراً محتملاً ، حتى يكون عجزى عن تصور الله بغير وجود قاضيا بالمثل بوجود
 الله ؟ يقول ديكارت « بل المغالطة المستورة إنما هى فى هذا الإعتراض : فأنى
 مادمت لا أستطيع فصل فكرة الجبل عن فكرة الوادى ، فالفكرتان متلازمتان
 حتما سواء وجدا أو لم يوجدتا البتة بالفعل . بينما يلزم من عجزى عن تصور الله
 بغير وجود أن الوجود غير منفصل عنه ، أى أنه موجود . فان تلازم معنى الله
 والوجود كتلازم الوادى والجبل . لالأن فكرى ملزم للأشياء ، بل بالعكس لأن
 ضرورة الشيء نفسه - أى وجود الله فعلا - تجعل فكرى يتصوره ، على هذا
 النحو . فليس فى استطاعتي أن أتصور إلها بغير وجود (أى موجودا تام الكمال
 بغير كال تام) مثل استطاعتي أن أتخيل خصانا مجتهداً أو بغير جناح^(١) . »

ولا تفهم الإشارة الأخيرة إلى الزام الشيء نفسه لفكرى ، إلا إذا أدركنا
 أن المعنى أو الفكرة عند ديكارت - متى كان من قبيل المعانى التى لا تصنعها
 النفس ولا تتلقاها من خارج ، بل تصل النفس إليها بال نظر فى طبيعتها الخاصة
 وبدون أية وسيلة أخرى مما يسمى لديه بالمعانى المفطورة - إنما يمثل موجودا

(١) التأمل الخامس باختصار .

هو علة هذا المعنى . وهذا الموحود يمثل معناه تماماً . فإذا كان مجرد موجود يمكن كانت ماهيته أو معناه أنه كذلك . فمن مسلماته أو بديهاته أن الحقيقة الموضوعية لأي معنى لدينا تتطلب علة لها نفس هذه الحقيقة بشكل صوري أو سام لا موضوعي فحسب . فللشيء من الوجود العيني قدر ما له من كمال . وما يخص العيني الذي لدينا إنما يخصه لأنه يخص الشيء نفسه الذي هو علة ذلك المعنى لدينا . فالمعاني التي لا تستمد أصلها منا ولا من الحسوسات إنما هي معاني موجودة في النفس بواسطة علة خارجية، تمثلها هذه المعاني ، فالمعاني هي الصور المعقولة للأشياء ، وما يوجد فيها إنما يوجد فيها لأنه موجود في علتها . ومن المسلمات المشهورة عند ديكارت « أن كل كمال في المألول (وهو هذا المعنى) لا بد أن يكون في علقه (الشيء أو الجوهر) . » و « أن العدم لا ينتج شيئاً » و « أن فاقد الشيء لا يعطيه » (١) .

اذن :

فأله موجود فعلاً مادام المعنى الذي لدينا عنه - وهو معنى فطري فيها لم نحدثه ولم تحدثه فيها التجريبية الحسية يتضمن فيما يتضمن من صفات كمال الله أنه موجود بالفعل - بحيث لا يمكن فصل الوجود بالفعل عن تصوره ، أو ماهيته .
إذ مافى المعنى فهو في علقته . وما يصدق على الماهية يصدق على الجوهر الذي هو موضوعها الموجود في الأعيان .

٢

ولسكن قانون العملية ، الذي هو من مسلمات ديكارت أو بديهاته ،
والذي أوردناه سعداً لمطابقة ما فى المعنى لما فى الشيء - أى مطابقة مافى الأذهان

(١) المسلمات فى الردود على الاعتراضات الثانية .

لما في الأعيان ، كما يقول الاغلاطيون - بفتح أمامنا للباب لمسألة جديدة :
 « فانه - على حد قول ديكارت - نفسه في تلك المسلمات - ما من شيء موجود
 إلا ويمكننا أن نسأل عن علة وجوده . فان هذا السؤال نفسه يمكن أن يسأل
 بخصوص الله » ولكن « ليس لأن الله محتاج لأية علة كي يوجد (أفليس
 تعريفه أنه الجوهر الذي لا حاجة به إلا إلى ذاته كي يوجد؟)^(١) بل لأن
 عظم طبيعته نفسه هو علة أو سبب غناه عن أى علة لوجوده » .

فالله إذن ماهيته أنه علة ذاته أصلاً، وأنه حائز لجميع الكمالات التي ادركها
 ولتق لا أدركها أيضاً . ولكن هذا المعنى الذي هو معنى الكمال إطلاقاً ، أهو
 حاضر بالذهن أبداً - مادام يسميه طبيعياً أو فطرياً - وكيف نوفق بين هذه
 الدهوى وبين وجود كثير من غير المؤمنين بالله ؟ بل كيف نوفق بين هذا
 وبين ما نعلمه من قصور إدراك الأطفال ، فهم على هذا الفرض لا بد أن يكون
 معنى الكمال - الذي هو معنى الله - موجوداً في أفكارهم ابتداءً ؟ والجواب
 على هذا كما ورد في رد ، على هوبز : أن المعنى الفطري لا يراد به أنه مائل أمام
 للعقل دواما ، فإمن معنى هذا شأنه ، يراد به فقط أن لدينا ملكة أحداثه . . .
 « فإني كي أقيم الفرق بين هذه المعاني والمعاني الأخرى التي يمكن تسميتها
 حادثة أو مصنوعة ، قد دعوتها بالطبيعية (أو الفطرية) »^(٢) فهذه المعاني موجودة
 فينا ملكة أحداثها ، أي نكشفها بانفسنا في أنفسنا لو أحسننا النظر فيها ،
 الأمر الذي يحتاج إلى إسكات صوت الحواس اللجب عادة بحيث يحجب
 صوت الفكر الخالص .

وهذه الفكرة أو المعنى الفطري الطبيعي - أولى في الذكر ولولا هذا لما

(١) المبادئ - الباب الأول - المادة ٥١ .

(٢) الرد على ريجيوس .

أمكننى إدراك نقصى ، بينما إدراك النقص من أول إدراكات الفكر حين يرى نفسه - إذ الشك والحيرة نقص ، ولا إدراك لنقص إلا بكال يقرن به حاضر فى النفس فعلا وإن لم تنح حضوره إلا بالنظر فى ذاتها بانتهاء . فمعنى الكمال سابق على كل إدراك فى الذكر : مما يؤيد أنه فطرى أو طبيعى .

وهذا تبرز لنا مرة أخرى أهمية إثبات صفة الجوهر إلى الأشياء ، أى إثبات الماهية للوجودات ، إذ بغير هذا وبغير إدراكنا أن الفكر جوهر - أى له ماهية هى التفكير بشتى مظاهره - لما أمكننا أن نثبت تلك الفروق بين الماهى أو المظاهر المختلفة التى تحصل فيه ، ولما أمكن الوصول إلى علم ثابت مادام الفكر نفسه - الذى هو محل المعرفة - غير مثبت له طبيعة أو ماهية . فالماهية بالنسبة لإدراكنا لفكرنا تجعلنا على يقينة منه وبما يحدث فيه وتتيح لنا اليقين المقدور لعمليتنا للمقايمة . فبغير إثبات الماهية أو الجوهر ، ما كان يمكن أن تكون لنا أية وجهة نظر ثابتة إلى أنفسنا أو إلى أى شئ آخر .

٣

وبما أن الله جوهر ماهيته الكمال الأسمى أو المطلق ، فنحن إذن نستطيع أن ندرك من صفاته ما يمثّل فى المعنى الفاعلى الذى لدينا عنه . وهذه الصفات إن هى فى الواقع إلا عين ذاته ، ولكننا - نظرا لفصلنا - نقيس كماله إلى ما لدينا من صفات قاصرة - فنقتصر فيه علما كاملا ومقدرة كاملة أو إرادة كاملة قياسا على ما لدينا من هذه السميات ، بينما الواقع « إن الإرادة والمعرفة ليسا إلا شيئا واحدا فى الله . »^(١) « فالإرادة والإدراك وانطلاق شئ واحد فى الله وليس واحد منها سابقا على الآخرين حتى ولا فى الماهية »^(٢) وأى

(١) خطاب فى ٦ مايو سنة ١٩٣٠ إلى الأب مرسن .

(٢) خطاب فى سنة ١٦٣٧ إلى صديق للأب مرسن .

شيء أكثر بداهة من هذا . فإنه بما هو أول وخالق لكل ، فهو لا يعرف ما لم يخلق أى ما لم يرد . وكذلك لا يريد ، أى لا يخلق - فالخلق والإرادة واحد بالنسبة لقدرته اللامتناهية - ما لم يعرف . فإن يريد شيئاً معناه أنه يخلقه بنفس إرادته له ، إذ لا وجود لما لم يخلق ، وهو بإرادته له يعلمه حتماً « حق أنه يعرف الشيء بنفس إرادته له ، وبهذا فقط يكون ذلك الشيء حقاً »^(١) بل أنه لو كان علمه سابقاً على إرادته لفقدت إرادته كلها إذ تصير مكتثرة غير حرة . . في حين أنه لو سبقت إرادته علمه لما كانت تلك الإرادة السكال أميل منها لنقص . « فبالإختصار لا يجب أن نتصور أى فضل أو سبق بين علمه وإرادته ، لأن المعنى الذى لدينا عن الله يعلمنا أنه ليس فيه إلا فعل واحد كلى البساطة والتجانس » . بل « أننا لننتصور في الله عظمة أو بساطة أو وحدة مطلقة تشمل جميع صفاته الأخرى ونحيط بها »^(٢) .

ومعنى هذا أن الله علة ذاته بمعنى سام غير مشابه لمعنى العلة التى تلزم للمخلوقات . وهو - بما هو ذو ماهية لا إقسام فيها بل كلها تجانس ووحدة - غير مختلفة إرادته عن علمه . وإذا كنا نرى - بما نحن ذوو طبائع محدودة - أن هناك علة فاعلية وأخرى صورية (على حد التعبير المدرسى) فإن الإرادة - لو أنها كانت الفاعلية وكان العلم هو العلة الصورية - « لكان الله علة ذاته فاعلياً وصورياً بوجه واحد خاص به دون جميع الموجودات : فهو علة فاعلية لذاته بفعل أو إرادة ليست العلة فيه سابقة على معلولها - لو صح أن تسمى علة فاعلية وهى غير سابقة على معلولها ولا متميزة عنه - فالعلة والمعلول هنا واحد ، على ما في هذا الأمر من تفاقض في نظرنا ، إذ يستلزم وجود المعلول

(١) خطاب في ٦ مايو سنة ١٦٣٠ إلى الأب مرشن .

(٢) الردود على الاعتراضات الثانية .

وجود علة تمنح الوجود الذى يتلقاه عنها . وهو أيضاً علة صورية - باعتبار ماهيته أو علمه تلك العلة الصورية - ولكن لما كانت ماهية الله عين وجوده ، فإن العلة الفاعلية - أى علة الوجود فيه - ليست شيئاً مختلفاً عن ماهيته التى هى العلة الصورية ، والحق أن العلة الفاعلية هنا ليست فاعلية بالمعنى العادى ، ولكنها فاعلية من حيث هى صورية بالأكثر . وكذلك العلة الصورية فيه يمكن بالتالى - بما أن ماهيته ووجوده واحد تماماً - أن تسمى شبه علة فاعلية . ^(١) .

فالله الواحد المطلق موجود بذاته إطلاقاً جوهر ماهيته السكّال لا يشوبه نقص من إنقسام أو تفاوت فى صفات ماهيته . إذ التفاوت صنو الحدّ والحدّ نقص . والله لا متناه . وكذلك بما أنه علة نفسه فاعلياً وصورياً بوجه واحد خارق خاص بسكّاله المطلق » إذ أمكن أن يوجد نفسه بقوته الخاصة : نستخلص من هذا أنه مجرد فعلاً وأنه كان موجوداً منذ الأزل ، فإنه بديهى جداً - بواسطة النور القطرى - أن من يمكنه أن يوجد بمحض قوة نفسه الخاصة فإنه يوجد دائماً أبداً ^(٢) .

فالله إذن موجود منذ الأزل غير موضوع وجوده فى الزمن .

٤

ولكن كونه مطلقاً يستلزم عدم خضوعه للضرورة أياً كانت ، بما أن ماهيته الاطلاق والسكّال اللامتناهى وبما أنه أول ومبدأ للكل . فكيف يكون هذا ، والماهية نفسها قانون داخلى أو تعيين ؟ فإن كون ماهيته ووجوده واحداً ، يجعل علمه وإرادته واحداً بحيث لا تخرج إرادته عن علمه أبداً .

(١) الرد على الاعتراضات الرابعة باختصار .

(٢) الرد على الاعتراضات الأولى .

وعلى ما يبدو في هذا من كمال ، فإنه قد يبدو مع هذا كعظام معين أو قيد مفروض على حرية الله ، والواقع أنه ليس في هذا تعيين مفروض بالمعنى المفهوم . فإنه أول ومبدأ بالإطلاق ، وبالعالي فوجوده سابق على كل تعيين ، إذ معنى الضرورة أو القانون أنه تعيين من بين الممكنات . وهذا يصدق على الماهيات الخلوقة ، لأنه كان من الممكن أن تكون غير ما هي . أما من جهة الله ، فإنه لم تكن قبله ممكنات حتى تكون ماهيته تعينها من بينها « فما الممكنات نفسها بممكنات إلا لأن الله أرادها أن تكون كذلك حقا » (١) .

فإنه إذن — باعتباره أولا بالإطلاق — منزّه عن الخضوع للضرورة في

تعيين ماهيته ككمال مطلق ليس غير .

٥

فإذا كانت ماهيته معينة له — وإطلاق هذا اللفظ على ما يختص بالله فيه تجوز بعيد عن الدقة مصدره القياس على ما يوائم طبيعتنا المحدودة — فإن هذا التعيين إنما هو من بين ضروب الضرورات أشبه ما يكون بالحرية التامة . لأن ماهيته ليست إلا مجرد معينة للكمال دون النقص وشوائبه جميعاً بحيث يستحيل على الله — على ما لقدرته من كمال لا متناه — أن يلغى كمال ذاته المطلق ، أى أن يجعل نفسه غير واجب الوجود مثلاً . فـ« هذا الوجه من الضرورة الداخلية — الذى يمنع ما يسمى « بالتناقض المطلق » أى يمنع أن يكون الله غير ذاته باعتبار ذاته الكمال نفسه ومصدر الحق والوجود جميعاً بحيث لا وجود ولا حقيقة لشيء إلا به — هو وحده ، من بين جميع الضرورات ، الذى يصدق على الله . وهو وجه من الضرورة غير قائم كحد للقدر الإلهية في الحقيقة ، لأن

(١) خطاب في مايو سنة ١٦٤٤ .

الكامل لا يصبو أبداً إلى النقص حتى يكون مانعاً - ولومن ذاته - من إرادة
النقص لنفسه حداً لإرادته وقدرته . فالحقيقة إذن أن هذه الضرورة الداخلية
حينما نستنتجها نحن أو نتصورها باعتبارنا موجودات محدودة الطبيعة تصبو ،
بحكم نقصها ، إلى ما هو من غير طبيعتها أو صفاتها المحدودة . فن تصور قياساً على
ما لدينا من ذلك شيئاً من هذا القبيل في الله ، ون تصور ضرورة داخلية فيه تمنعه
من ذلك - لأننا نعلم أنه منزّه عن النقص ، بينما تلك الضرورة غير فاعلة فيه
أبداً ، لأن كماله الأسمى بحيث لا يكون النقص موضوعاً لإرادته بالنسبة لذاته
البنية ، ما دامت الرغبة في التغير ليست إلا من صفات الموجودات المحدودة
للقاصرة التي تشهر أنها كذلك .

فالله إذن هو الجوهر المطلق التام الوحدة والتام البساطة من حيث طبيعته ،
والتام القدرة من حيث هو كامل . والحر التام الحرية أيضاً بحكم كماله .

٦

بل أن الله أيضاً هو الثابت غير المتغير بالإطلاق ، لأن الثبات إنما يخص
الكامل المطلق دون غيره . لأن التفسير من شأن الطبائع المحدودة الناقصة .
أما الكامل فلا يصبو لتغير من جهة النقص - كما أسلفنا في الفقرة السابقة -
ولا تنهد من جهته نحو الكمال - لأنه هو نفسه الكمال الأسمى . فهو ثابت
إذن لأنه كامل ، ولأنه واحد . وهو واحد بمعنى الكلمة لا من حيث العدد
فمحسب - فليس لهذا في ذاته إلا أهمية ثانوية - بل هو واحد من حيث
صفات الماهية على الخصوص لأن ماهيته واحدة لا انقسام فيها من جهة القوى
أو الصفات بأى وجه من الوجوه . وهو أيضاً غير متغير أو متحرك في المكان

لأنه ليس مادة ولا محدودا ، وغير متغير بالكيف لأنه ليس ناقصا أو محدودا من جهة الطبيعة أو الخصائص ، ولا إمكان خارجى بالنسبة إليه البتة بما هو لا متناه ، فضلا عن أنه لا إمكان أبدا غير ما يجعله هو ممكنا بإرادته . وهو غير منته في الزمن لأنه غير خاضع في وجوده للزمن ، بل هو جاعله أصلا .

٧

وكل هذا السكالم المطلق الأزلى الثابت غير المتغير أو المتفاوت الذى « يجب أن نتصوره فى عظمة أو بساطة أو وحدة مطلقة شاملة لجميع صفاته الأخرى ونحيط بها »^(١) لا يمكننا ادراكه تماما ، وإن يكن لدينا معناه « كطابع الصانع فى صناعته »^(٢) فإننا ذوو طبيعة محدودة لا قبل لها بإدراك اللامتناهى — إن كنا ندرك بعض كماله ، كى نعلم أيضا أنه كامل إطلاقا . فان لله من السكالات كل ما نستطيع أن نتصور أنه ممكن ، بل وما لا نستطيع أن نتصوره من ذلك أيضا . ولا يمكننا نعرف عنه للقيل الذى يكفى السكى نتصور مقدار عظمتة وجلاله باعتبار « السكالم الأسمى الذى لا يشوبه نقص أوحد »^(٣) فلا ينبغي أن نتجسس بالظن أن كل ما له علاقة بالله يجب أن يكون مفهوما لدينا^(٤) .

(١) الردود على الاعتراضات الثانية . (٢) التأمل الثالث .
(٣) الردود على الاعتراضات الثانية . (٤) الردود على الاعتراضات الخامسة .

٣ - الجوهر بالاعتبار

معناه — انفصال وجوده عن ماهيته — حاجته إلى علة مغايرة
له — الماهيات هي الحقائق الأبدية — أبديتها — أنها مخلوقة —
معلومة لله بنفس فعل خلقها لاقبله — ضرورتها غير ملزمة لله —
ببائها قائم على ثبات إرادة الله وكأله — إدراك ضرورتها من
خصائص الفكر كجوهر ماهيته للنفـس كبر — الوجود وضع
في الزمن — حاجته لعله تفضيه إبتداء في الزمن — انفصال وحدات
الزمن — حاجة الوجود لبقى له في المدة — علاقة الوجود
بالماهية في الجوهر — حاجة الكل إلى علة دائمة الوجود وثابتة .

« كل ما كان موضوعاً لما ندرك من خصائص أو كيوف أو صفات فهو جوهر . » ^(١) هذا هو تعريف الجوهر أياً كان . ولكن من هذا ما يوجد أصلاً بذاته كما رأينا ، وهو الله ، ومنه ما لا يتوقف وجوده على أى جوهر آخر غير الله ، وهو الجوهر المخلوق ، أما ما أحتاج — فوق حاجته إلى الله — إلى شيء آخر لسكى يوجد — كالصفة مثلاً — فليس جوهرأ ، بل هو مقوم في جوهر — ^(٢) فالجوهر بالإعتبار هو ما تصورنا له ماهية لدينا ممثلة في معنى واضح متميز . وكل ما يمثله المعنى الواضح المتميز فهو حق . وله من الحقيقة قدر ما في معناه من كمال . فمعرفة الجوهر بالإعتبار ، (أى ما كان من الجواهر عدا الجوهر بمعنى الكلمة ، وهو الله) إنما تكون بالنظر في المعنى الذى يمثل هذا الجوهر المخلوق .

« في معنى جميع الطبائع (للماهيات) الأخرى (أى ما عدا ماهية الله) نجد الوجود للممكن متضمناً في ذلك المعنى . أما في معنى الله فليس المتضمن هو الوجود للممكن فحسب ، بل وجود مطلق وضرورى ^(٣) . » فإنه من البديهي « أن الوجود متضمن في معنى أو مفهوم (تصور) كل شيء ، فما من تصور لشيء إلا على أنه موجود ... ولكن مع مراعاة أن المتضمن في (تصور) الشيء المحدود هو الوجود للممكن أو الحادث فقط . بينما مفهوم (تصور) الكائن للتمام الكمال يتضمن الوجود الكامل الضرورى » ^(٤) .

فكأن الجوهر للذى تصوره بهذا الوجه ، لا يمكن أن يتصور علة نفسه ، لأن علة نفسه لا يمكن أن يكون ممكناً ، إذ الوجود بالفعل أكمل من الوجود

(١) التعريفات في الردودية الثانية .

(٢) المبادئ — الباب الأول — المادة ٥١ .

(٣) المطالب في الردود الثانية .

(٤) المسلمات في الردود الثانية [وتسمى أيضاً بالبديهيات] .

الممكن . فالنور للفطرى يعلمنا « أن العلة لا بد أن يكون فيها من السكمال قدر ما في معلولها على الأقل^(١) . » فكيف يكون الوجود الذى يمكن أن يكون أى يمكن أن يوجد بالفعل علة نفسه حال وجوده بالفعل ؟ وهو نفسه قبل وجوده بالفعل غير موجود بالفعل — بل مجرد ممكن — حتى يمكن أن يكون علة لوجود نفسه بالفعل .. ما دام الوجود الفعلى أ كمل من الوجود الممكن كما قلنا .. إذن فالوجود بالفعل لا يمكن أن يكون معلولا لموجود ممكن . وماهية الجوهر بالاعتبار أنه ممكن ، وليس الوجود بالفعل جزءاً ذاتياً منه ، أى ليس من ماهيته فى شيء . إذن ليس الجوهر بالاعتبار — أى الموجود الممكن — علة نفسه لإبتداء بأية حال — « فليس إلا الله وحده غاية وجوده عما عدا ذاته . »^(٢) بل هو محتاج إلى علة مغايرة لذاته تنقله من الإمكان إلى الواقع ،

هذا الوجود الممكن الذى يحتاج إلى علة فاعليه غير ذاته تجعله موجوداً بالفعل ، لا يتصور وجوده بالفعل إلا فى الزمن « والزمن الحاضر لا يتوقف البتة على ذلك الذى سبقه مباشرة »^(٣) فالزمن منفصلة أجزاؤه غير متصلة . ومعنى هذا أن الزمن لا يعطى الموجود فيه صفة البقاء أو الاستمرار ، بل على العكس أن أى كائن موجود الآن فى الزمن يمكن أن ينعدم أو يتوقف عن الوجود فى اللحظة التالية . وليس فى تصور الموجود الممكن — بما هو غير موجود إلا فى الزمن — أنه ، إذ يوجد ، يستمر فى الوجود بذاته « ولهذا أحتاج الشيء إلى علة حافظة لا تقل عن علة خلقه ابتداء »^(٤) إذ ليس خلق شيء بأعظم أو أصعب من حفظه^(٥) .

(١) المسلمات فى الردود الثانية

- (٢) المبادئ — الباب الاول — المادة ٥١ .
 (٣) (٤) المسلمات أو البديهيات فى الردود الثانية .
 (٥) المسلمات أو البديهيات فى الردود الثانية .

إذن فالجوهر الممكن أو المحدود يمثل له معنا كمنفصل وجوده عن ماهيته ، أى غير متضمن فى ماهيته وجوده بالفعل ، (بعكس الله الذى ماهيته عين وجوده) كما يمثل لنا ذلك المعنى محتاجا إلى علة مغايرة له كى يوجد ابتداء ومحتاجا أيضا لعلة ليست أحسن من التى أوجدته ابتداء — كى تحفظه فى الزمن .

٢

لما كانت الأشياء التى نتصورها تصورا قوى للوضوح والتميز حقيقية كلها . «^(١) فإن ما يمثل لنا المعنى الذى لدينا عن الجوهر حقيقى كله . ومن ثمت يكون حقيقيا أن الوجود منفصل عن ماهيته ، فهى لا تتصور إلا باعتبارها ممكنة الوجود أو حادثة فحسب .

ولكن الماهية هى ما يتمثل لنا فى المعنى . والماهية عقلية بحتة ، لأنها « الشئ كما هو فى العقل »^(٢) فهى ليست إذن ما يرد على الحس أو يتألف مما يرد على الحس . فلا يبقى إذن سوى أن ما يمثل الماهية لدينا إنما يكون معنى فطريا غير مصنوع ولا مقصور أو مقحم على الفكر كما هو ليس من موضوعه أى ما هو حسى . ومعنى هذا بعبارة أوضح « أن هذه الماهية ليست بالإجمال إلا الحقائق الأبدية »^(٣) و « هذه الحقائق ثابتة وأبدية من جهة ، وهى من جهة أخرى مجعولة من حيث هى بالقليل ماهيات غير موجودة جوهريا (أى فى الخارج) »^(٤) .

(١) المقال عن المنهج — القسم الرابع .

(٢) الرسائل ليارد فى تعليقه على المبادئ .

(٣) خطاب فى ١٦٣٧ وخطاب فى ٢٧ مايو ١٦٣٩ .

(٤) الردود على الاعتراضات الخامسة .

فالماهيات ، ماهيات الأشياء المخلوقة. أى ماهيات الجوهر بالاعتبار هى الحقائق
بعضها فى الواقع : ووجودها أبدى وثابت ، ولكنها غير موجودة فى الخارج ،
أى ليس لها الوجود الجوهرى الذى لا يكون إلا فى الخارج : فالجوهر هو « الوجود
فى الخارج » ولو على وجه الإمكان. أما الماهية فلا وجود لها فى الخارج كمجرد
ماهية . فكأن الماهية تختلف عن الجوهر فى أنها ثابتة وأبدية وضرورية ، وإن
تكن مخلوقة مثله « فإن الله خالق ماهيات المخلوقات كما أنه خالق وجودها ، وليست
الماهية إلا الحقائق الأبدية ^(١) » فالماهية غير خاضعة للزمن - إذ هى أبدية -
بينما الوجود ، وهو مخلوق مثلها تماما - كما هو وارد بالنص - ليس إلا
مجرد ممكن ومتضمن فى الماهية ، وهو ليس بالفعل - أى فى الخارج أو
جوهريا - إلا باعتباره وضعا فى الزمن بواسطة الله . فطبيعة الزمن بحيث
تجعل الوجود فيه غير أبدى ولا ثابت ، بل محتاجا لاستمراره إلى نفس العلة
التي أوجدته أى وضعت فى الزمن - إذ « لا يلزم من أننا موجودون الآن
أن نكون موجودين فى لحظة تالية ، إذا لم تستمر بعض العلل أى نفس العلة
التي أوجدتنا - فى إحداثنا ، أى إذا لم تستمر فى حفظنا » ^(٢) فالماهية أبدية
وثابتة وضرورية ، بينما الوجود حادث وزائل وممكن .

٣

ولكن ليس معنى أبدية الماهيات أو الحقائق الطولية أنها موجودة
بنفسها غير مخلوقة بواسطة غيرها شأنها فى ذلك شأن الله نفسه . بل « أنها

(١) خطاب فى ٢٧ مايو سنة ١٦٣٠ .
(٢) المبادئ - الباب الأول - المادة ٢١ .

قد أقامها الله ، وهي متوقفة عليه كلية شأنها في ذلك شأن بقية المخلوقات ^(١) « فإله ليس خالق ماهية المخلوقات بأقل ما هو خالق وجودها والماهية ليست على الجملة إلا تلك الحقائق الأبدية ^(٢) » . فهي بهذا ليست جزءاً من الله ، بل هي « قوانين سنّها الله كما يسن الملك القوانين في دوائه ^(٣) » . وهذه القوانين ليست كجزء من العقل الإلهي مثلاً ، بل هي « مخلوقة » بصريح النص ، خلقها الله ، فهي غير ذاته وصفاته وهي ليست ثابتة إلا لأنه أراد ذلك لها . وثباتها متوقف أيضاً على ثبات إرادة الله ^(٤) .

« ولا يجوز فصل فعل خلق الحقائق الأبدية ، عن الفعل الذي به أَرادها الله أو تعقلها ، من حيث أن الإرادة والتعقل والخلق واحد في الله ، وما من واحد من هذه الثلاثة بسابق على الآخرين حتى ولا في الماهية ^(٥) » فهي لم تكن موضوع معرفة أو تعقل في الله قبل أن يخلقها أو يسنّها ، بل أن ماهيتها — كما أسلفنا — بما هي واحدة بنوع فريد خاص بها ، تجعل الثلاثة أفعال التمايزة في نظرنا — من حيث اننا ذوو طبائع محدودة ناقصة — شيئاً واحداً بالنسبة إليه . فهي حقيقة لأن الله أَرادها أن تكون حقيقة . وما كانت لتكون حقيقة لولا هذا « فإن الله لا يمكن أن يكون ملزماً أو مرغماً أن يحيل وقوع الفقائق فإنه لا يلزم البتة من أن الله أَراد أن تكون بعض الحقائق ضرورية : أنه أَرادها ضرورة ^(٦) »

« فالحقائق الأبدية حقيقة أو ممكنة لأن الله يعرفها حقيقة أو ممكنة ، وليس الأمر بالعكس ، أي أنها معترف بها من الله كحقيقة حقيقة مستقلة عنه . إذ الإرادة والمعرفة لديه واحد ، بحيث أنه بنفس إرادته شيئاً فهو يعرفه

(١) خطاب ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠ .

(٢) خطاب في سنة ١٦٣٧ .

(٣) خطاب ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠ .

(٤) خطاب ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠ .

(٥) خطاب في سنة ١٦٣٧ .

(٦) خطاب في ١٦٤٤ إلى الأب ميلاند .

وبهذا وحده يكون ذلك الشيء حقيقيا . فان وجود الله هو أول واكثر الحقائق أزلية وهو من بينها الحقيقة الوحيدة التي تصدر عنها بقية الحقائق الأخرى (١) .

فالماهيات إذن — أو الحقائق الأبدية — حقيقية وممكنة وأبدية لأن الله يعرفها أنها كذلك ، ومعنى هذا أنه يريد أن تكون كذلك ، أى يخلقها باعتبارها كذلك — فليس ادراكه وخلقه وإرادته لها إلا شيئا واحداً تماماً بالنسبة لطبيعته الكمال التي لا يشوبها نقص من أى نوع ، سواء كان بالتفاوت في الصفات أو بالانقسام فيها . . وثباتها إنما هو لأن الله كامل وإرادته ثابتة ، إذ التحول لا يجوز على كاله . وهذه الحقائق الأبدية مهما تكن حقيقية ضرورية بالنسبة إلينا ، فليس ذلك نتيجة اكبالها في حد ذاتها « فإنا من واحدة من هذه الحقائق لا يمكننا أن نفهمها لو توجه فكرنا إلى اعتبارها أو النظر فيها ، بينما نحن بالعكس لا نستطيع فهم عظمة الله ولو أنفسا نعرفها » (٢) فهي إذن محدودة السكال بحيث يستطيع عقلنا المحدود أن يدركها ويفهمها تماماً لا أن يعرفها فقط . وبهذا تكون أقل مرتبة من الله المطلق السكال الذي لا يدرك وأن عرف ، وبالتالي تكون هذه الحقائق مستمدة الوجود والصفات التي لها منه هو ، لا أن تكون مفروضة عليه بصفاتها الذاتية حتى ولو لم يرد هو هذا .

ولكن كون هذه الماهيات — أو الحقائق الأبدية — أبدية وحقيقية يجعلها بالقياس ضرورية بحيث لا يمكن أن يصدق معها نقيضها ، وكونها ضرورية يجعل الإرادة بإزائها في حالة اضطرار لا وجود معه لحرية الاختيار . ولما كانت ماهية

(١) خطاب إلى الاب مرسن .

(٢) خطاب في ١٦ ابريل سنة ١٦٣١ إلى الاب مرسن

إرادة الله (بل بالأحرى ماهيته اطلاقاً) هي الحرية كما اسلفنا ، باعتبار أفعاله
وباعتبار ذاته فيما عدا إلغاء كاله أو ضرورة وجوده . فهذا النوع من الاضطراب
الذى تفرضه طبيعة هذه الحقائق على الإرادة لا يجوز على إرادة الله الحرة اطلاقاً .
ومعنى هذا أن طبيعة هذه الحقائق كضرورة ليست كذلك بالنسبة لله ، وأن
بدت كذلك لدينا . والعق أن ضرورتها لدينا آتية من أن هذه الحقائق
موضوع للادراك يقدمه للإرادة فتجسد نفسها مقيدة به بحيث يندمى بحال
الاختيار عندها . أما الله ، فيما أن ماهيته واحدة تماماً « ولا سبق ولا أفضلية
بين إدراكه وإرادته ^(١) » فلا يمكن أن تكون هذه الحقائق موضوعاً للعقل
الإلهى قبل أن تكون موضوعاً للإرادة الإلهية . وبهذا ينفى أن تقدم الإرادة
الإلهية كفرض لابد منه . إذ أن الله يريد شيئاً - أى يخلقه - بنفس الفعل
الذى يعقله به . فهذه الحقائق إذن مجموعة تماماً كحقائق ، وكأبدية وكضرورة
أيضاً : لأنها ما كانت لتكون ضرورية لولا أنه أرادها أن تكون كذلك .

ولسكننا إذا اعتبرنا ضرورتها ، وجدناها بحيث لا يصدق معها نقيضها -
أى أنها خاضعة لمبدأ عدم التناقض الذى هو من قواعد العقل الإنسانى المنطبعة
فيه والتى يعمل بمقتضاها بطبيعته فيستخرج الحقائق ويرتبها - ولكن هذه
الحقائق الأبدية أو الماهيات مجموعة من جهة أخرى لله الذى لا تخضع إرادته لأى
ضرورة إلا ضرورة ماهيته التى هى الكمال الاسمى . فمبدأ عدم التناقض الذى
له هو مبدأ ذاتيته نفسها بحيث لا يلغىها ولا ينقضها . إذن فالمبدأ الذى تخضع
له هذه الحقائق أو الذى هو نظامها الذاتى ليس هو نفس المبدأ الذى يحيل نقض
كمال الله على أفعاله وإرادته . أى أنه لم يكن مضطراً إذ جعل هذه الحقائق أن

يجعلها ك مخلوقات بحيث تخضع في وجودها لهذا المبدأ فتسكون لها هذه الضرورة كجزء من طبيعتها فما هذا النظام الذى لها إلا واحد من نظم كثيرة ممكنة لاشك أن الله كان مستطيعا أن يجعلها تخضع لواحد منها بدلا من نظام عدم التناقض الذى تخضع له فعلا . ولم يكن أى واحد من هذه الأنظمة - كما أرادها لها - بخلاف لسكّالها أو محل بمبدأ عدم التناقض المطلق الذى لذاتية الله وحدها . « فإن الله لم يكن مرغيا ولا مضطرا أن يجعل استحالة تآلى المتناقضات أمرا حقيقيا صادقا » ^(١) « فقلنا محدود ومجهول بحيث يستطيع أن يتصور ممكنا كل ما أراد الله أن يجعله ممكنا حقا ، » بحيث يستطيع أن يتصور أيضا كممكن كل ما كان في استطاعة الله أن يجعله ممكنا ، ولكنه مع هذا أراد أن يكون غير ممكن . فمع أن الله أراد أن تكون بعض الحقائق ضرورية ، فليس معنى هذا أنه أرادها ضرورة فهناك فرق بين أن يريد أن تكون هي ضرورة وبين أن يريد هو ذلك ضرورة أو أن يكون مضطرا لذلك ^(٢) « فالضرورة التى لتلك الحقائق إنما هي لها بإزاء عقلنا المحدود وذلك من جهتين ، أولهما أن الله أرادها أن تسكون كذلك ، والأخرى أن مبدأ عدم التناقض من طبيعة فكرنا نفسه . ولما كانت هذه الحقائق موضوعات لفكر البشرى ، فهي إذن خاضعة لذلك المبدأ ، الذى به تستفاد لدى العقل ولكنها ليست خاضعة لهذا المبدأ بنفس الوجه لدى الله ، لأنها ليست مجرد موضوعات للعقل الإلهى ، كما هي موضوعات لعقلنا : هي مجرد مصنوعات أو مخلوقات للجوهر الإلهى ، الذى فيه العقل والإرادة واحد ، فالضرورة التى لها والتى ندركها فيها بل وندركها بمقتضاها إنما هي مجرد إمكان بإزاء الله ، لأنه هو الذى عين هذه الضرورة من بين الممكنات التى لا حصر لها والتى لم يحتر إحداها ، فهذه الحقائق إذن أرادها

(١) خطاب إلى الأب مريلا سنة ١٦٤٤

(٢) خطاب ٤٨ .

الله إذ خلقها، أن تكون ضرورية مترتبة فيما بينها ترتيباً ضرورياً حسب مبدأ عدم التناقض ورتب ففكرنا في مقابل هذا بحيث يكون ذلك المبدأ من طبيعة الفكر الذى يدركها ويستخرجها ويرتبها . بحيث تكون حاضرة في العقل مفروضة على الإرادة بالفعل . ولأنها كمخلوقات لله ليست حاضرة في العقل الإلهي كموضوع له . فلا تشابه بين تلك الحقائق في نظرنا وبالنسبة إليه .

فالخلاصة أن هذه الحقائق الأبدية حقيقية وأبدية وثابتة وضرورية لأن الله أراد ذلك بفعل حر تماماً من أفعال إرادته الحرة . وثباتها في هذه الصفات إنما هو لأن إرادته كاملة فهي من ثم ثابتة ، فهذه الحقائق إذن معتمدة على الله بالسكائية في صفاتها . فالضرورة التي نجدها فيها والتي هي من طبيعة فكرنا تصل بين عقائنا المحدود وبين كمال الله . إذ بضرورة هذه الحقائق نصل إلى معرفته كمال الله ووجوده . وأعل هذا هو السبب في اختيار الله للضرورة كنظام لها . لكي تكون سبيل العقل الإنساني إلى إدراك كماله الذى هو عين وجوده . فمن هذه الجهة تكون ضرورتها ضرورية ولازمة لنا . ولأنها غير ضرورية ولازمة من جهة الله . لأنه غير منطوق وغير محدود وغير ذي حاجة إلى خليفته . فنظامها الضري من طبيعة فكرنا من جهة ، وهو من جهة أخرى لازم وظوفاً لإمكان قيام جميع العمليات العقلية التي بها نعرف كمال الله ، بل نعرف وجودنا نفسه . لأن اليقين مهما كان أولياً وبديهاً غير ممكن إلا على أساس مبدأ عدم التناقض المنطوق في النفس .

إذن :

لولا أن فكرنا جوهر ، في ماهيته أو طبيعته أن يدرك على هذا النحو ، أى على أساس مبدأ عدم التناقض ، لما كانت هناك رابطة الضرورة

بين الحقائق الأبدية، ولما بدت لنا كما تبدو، ولما كان فسرنا الحدود يستطيع أن يجد إلى اليقين سيلا ، ولما أدرك بالتالى أن الله جوهر ماهيته الكمال ، ومن هذا يتبين قيمة لإثبات الجوهرية لفكر إبتداء ، ثم إدراك هذا فى الله بعد ذلك .

٤

أما الوجود — بالنسبة للجوهر بالاعتبار — فهو كما أسلفنا مجرد ممكن — فى مقابل الوجود الضرورى المتضمن فى ماهية الجوهر الإلهى — فهذا الوجود إذن لا يقتضى الضرورة أصلا أى إبتداء ، فليس الوجود هنا بلازم التحقق ، بل هو قابل للتحقق ولكن ليس بذاته ، بل بواسطة علة تجعل له هذا التحقق ، أى وضعه فى الزمن ابتداء .

وهو إذ يتحقق له الوضع فى الزمن ، يخضع لمبدأ عدم التناقض مع غيره من الوجودات : أى أن الوجودات لا ترتبط فيما بينها برباط الضرورة — من حيث هى وجودات — التى تربط الحقائق الأبدية أو الماهيات ، فإن الوجود كخلق^(١) — شأنه فى ذلك شأن الماهية — ناقص ، ونقصه آت من حيث وضعه فى الزمن أى خضوعه له فهو ليس مطلقا مثل الماهية . ولهذا أمكن أن تتآنى المتناقضات فى الوجود ، أى تكون هناك فى نفس الوقت وجودات متناقضة ، بينما الحقائق للمناقضة لا يصدق أن تكون متآنية أبدا ، وهذا جل الفرق بين الماهية الأبدية المطلقة الصدى ، وبين الوجود للوقت الخاضع للزمن والممكن بحيث لا يرفع تحققه تحقق نقيضه على السواء .

ولكن إذا كان هذا ناتجا عن الخضوع للزمن ، فإن طبيعة الزمن

(١) خطاب فى سنة ١٦٣٧ .

« بحيث لا تتواصل أجزاؤه ، أى لا يعتمد الواحد منها على الآخر ولا يوجد قط ، فلا يلزم من أننا موجودون الآن أن نكون موجودين في لحظة تالية ^(١) . ومعنى هذا أن وضع شيء في الزمن ابتداء لا يكفي لإستمرار وجوده ، ما دامت هذه طبيعة الزمن . والوجودات بهذا الاعتبار لا تتعارض المعاونة ، أى لا يتوقف وجود بعضها على البعض الآخر ، لأنه ليست بينهما علاقات ضرورية بما هي وجودات . - فإن الضروري من العلاقات بين الجواهر للوجود إنما هو العلاقة بين حقائقها أو ماهياتها المعقولة ، وليس بين مجرد وجودها أى وضعها في الزمن . فإنها من هذا الوجه لا يملك بعضها لبعض أى مساندة أو عون . ومن جهة أخرى فإنها لا تتساند في الزمن لأن أجزائه مفصلة تماما ، فالتساند مفقود إذن بين الوجودات المغلوقة من حيث الوجود - أى من حيث الوضع في الزمن - ومن حيث البقاء فيه . وما دام الأمر كذلك فالوجود في حاجة إلى علة تبقيه في الزمن كما هو في حاجة إلى علة تضعه فيه ابتداء . فإنه « لا يلزم من أننا موجودون الآن أن نكون موجودين في لحظة تالية إذا لم تستمر بعض العلل في أحداثنا - أى إذا لم تستمر في حفظنا - فإننا نعرف بسهولة أن ليس فينا قوة قط نستطيع أن نقوم بها أو نحافظ بها على البقاء لحظة واحدة . » ^(٢) ولا يجب أن نعتبر « إن خلق شيء أمر أصعب أو أعظم من حفظه » ^(٣) فالوجود محتاج إذن لنفس فعل العلة التي خلقت له لكي تحفظه كما جعلته ابتداء مما دام الحفظ ليس أهون من الخلق أصلا .

ما دام الوجود ممكنا غير ضروري ، متغيراً - أى قابلاً للانعدام نتيجة للوضع في الزمن - غير ثابت ولا ابدى وليس بخاضع لمبدأ عدم التناقض نتيجة لعدم ضرورته وحادثيته . فهو إذن ليس كالماهيات التي تقدم للعقل موضوعاً

(١) للمبادئ : الباب الأول : المادة - ٢١

(٢) للمبادئ - الباب الأول - المادة ٢١

(٣) السمات الردود الثانية .

لمعرفة ثابتة لأنها ضرورية ومطلقة بحيث يستطيع الفكر أن يصل إلى معرفتها معرفة لا محل للشك فيها لو أنه أحسن التأدى إلى النتائج بما لديه من قوة أو طبيعة خاصة لفهم المقولات فالوجودات على العكس من ذلك لا يمكن للعقل بنفس تلك الطبيعة التي له أن يصل إلى معرفتها معرفة ثابتة يقينية . لأن الوجودات غير مطلقة ولا رباط من الضرورة بينها ، ولا ضرورة في نفس وجودها بحيث يكون ذلك الوجود فوق الشك لا مجرد احتمال أو إمكان .

إذن يمكن مما تقدم أن نوجز العلاقة بين الماهيات والوجود في أن الجوهر المخلوق محتاج في وجوده إلى علة يجوار ماهيته فإن ماهيته هي طبيعته المعقولة . أما وجوده في الزمن فليس جزءا من تلك الماهية إطلاقا . بل هو فعل مستقل لعلة مستقلة . كما أن ماهيته المعقولة نفسها محتاجة إلى علة موجودة لها في الأبدية كحاجة الوجود إلى واضع له في الزمن . فحيث أننا نتجاوز والتركيب يمكن أن نستعمل اللفظ المدرسي فنقول أن الماهية هي العلة الضرورية للجوهر ، بينما الوجود في الجوهر لا بد له من علة فاعلية ، فضلا عن أن الماهية نفسها في حاجة إلى علة هي الأخرى . هذه العلة هي في الواقع — كما أسلفنا تفصيلا في موضعه — فاعلية ضرورية معا بشكل غير متميز : إذ إرادة الله وعلمه واحد كما تقدم تفصيلا .

وجود الجوهر بالاعتبار — كوضع في الزمن — محتاج لعلة تحفظه في الزمن كحاجته بالضبط إلى علة موجوده له فيه ابتداء . مادام الحفظ ليس أخس من الخلق ولا أدنى مرتبة أو أقل صعوبة ، بل أن طبيعة الزمن المنفصل الأجزاء تجعل الحفظ بمثابة خلق في كل جزء من تلك الأجزاء الدائمة التعاقب . أما ماهيته فيما هي معقولة — أي حقيقة أبدية — فإرادة موجودها أن تكون

أبدية : تخرجها عن الخضوع لطبيعة الزمن المنفصل . الأجزاء هذه وتعلقها
بثبات إرادة الله الثابت السكامل كما تقدم .

وجود الجواهر في الزمن إنما يكون بأعتباره ذا ماهية . ولكن الماهية في
حد ذاتها ليس لها وجود رافعى في الزمن بل هي كمقولة ، صرفة ليس الوجود
في الزمن جزءاً منها بل مجرد الوجود الممكن . فالوجود في الزمن لجواهر
ما يقتضى الماهية — أى تلزم له الماهية . أما للماهية فلا تقتضى (أو تقتضى)
وجوداً في الزمن للجواهر بل مجرد الوجود الممكن .

٤- الوجود والماهية

ضرورة العلة - ضرورة كفايتها

لعلوها - علة الماهيات

يجب أن تكون كفاء خلق ابديتها

وأطلاقها - علة الجواهر

يجب أن تنهض بإيجادها وحفظها

- معجزة ليس لها إلا الله .

١

« ما من شيء موجود إلا ويمكننا أن نسأل عن علة وجوده فإن الله نفسه يمكننا أن نسأل بصدده هذا السؤال : لالأنه محتاج لأية علة كي يوجد، بل لأن نفس عظمة طبيعته هي علة أو سبب غذاء عن أية علة لوجوده .^(١) »
وما من شيء أو كمال لذلك الشيء يمكن أن يكون العدم أو حتى شيء غير موجود علة لوجوده .^(٢) « وكل حقيقة أو كمال الشيء فهو موجود صوريا أو بشكل سام في علة الأولى أو السكينة^(٣) . » فينتج من هذا أن الحقيقة للوضوعية لأفكارنا تتطلب علة تنضم هذه الحقيقة لاموضوعيا ، بل أيضا صوريا أو بشكل سام^(٤) . « وأعنى بالحقيقة للوضوعية للفكره أو المعنى : كيان الشيء المتمثل في الفسكرة أو المعنى ، باعتبار هذا الكيان في الفسكرة^(٥) . »
« ويقال عن كمال ما أنه صوري في موضوعات الأفكار إذا كان فيها كانتصوره . وأنه بشكل سام إذا لم يكن فيها حقا ، ولكن هذه الموضوعات من العظمة بحيث تغلب على ذلك النقص بسبب سموها .^(٦) » ومن يستطيع صنع الأكثر أو الأشق يستطيع أيضا صنع الأقل أو الأسهل .^(٧) »

٢

ومن هذا يتبين أن الله ، بما هو الجوهر بالإطلاق ، علة نفسه وغان عن

-
- (١) المسلمات في الردود على الاعتراضات الثانية
 - (٢) المسلمات في الردود على الاعتراضات الثانية
 - (٣) المسلمات في الردود على الاعتراضات الثانية
 - (٤) المسلمات في الردود على الاعتراضات الثانية
 - (٥) التعريفات في الردود على الاعتراضات الثانية
 - (٦) التعريفات في الردود على الاعتراضات الثانية
 - (٧) التعريفات في الردود على الاعتراضات الثانية

موجده أصلا ، وعن مبق له لأنه غير خاضع للزمن ، فهو كامل وأبدى أزلى
بمحكم كاله . وهو ينفرد بهذه الصفة دون بقية الجواهر المسماة جواهر بالاعتبار ،
والتي مسميت جواهر إلا لغناها في وجودها عما عداها ، ولكنها بدونها لا قيام
لها ولا استمرار^(١) وهذه الجواهر إنما هي موجودات ذات ماهية معقولة ،
ولكنها موضوعة في الزمن ، بينما الماهيات المعقولة في حد ذاتها أبدية غير
خاضعة للزمن إطلاقا .

٣

لقد رأينا أن الماهيات ليست جزءا من العقل الإلهي أو حاله غير منفصلة
عنه ، بل هي مجرد مخلوقات شأنها شأن الوجودات تماما . فهي إذن في حاجة
إلى علة ، وإلى علة ، وإلى علة كافية لأبديتها وثباتها . وقد وجدنا - كما تقدم في
موضعه - تلك العلة في الله وكاله ثبوت إرادته ، فالله خالق الماهيات والحقائق
الأبدية ، خلقا حرا ، ولكنه ثابت لأن المصدر وهو الإرادة الإلهية ثابت مع
حريته : فإن حرية الكامل - كما أثبتنا - لا يجوز عليها التحول الذي هو صنو
الاهواء واللقص . فخلق الماهيات وضعها بملىء حريته ثابتة في الأبدية
خارج الزمن بمنجاة في ثبات الله من التبدل والتغير « ومن العيب أن نسأل
كيف كان قادرا أن يجعل ٢ × ٤ لا تساوي ٨ فإنني مقر بأننا لانستطيع
فهم ذلك^(٢) . »

٤

ولكن خالق الوجود أو الوجودات أو الجواهر (وما يتعلق بها من

(١) مبادئ الفلسفة — الباب الاول — المادة ٥٦ بيهمار .

(٢) الردود على الاعتراضات السادسة .

صفات) إنما هو وضع وجود في الزمن . وطبيعة الزمن أن أجزائه منفصلة كما أثبتنا . فالأشياء أو الجواهر في حاجة إلى موجد لها أصلاً واستمراراً . وأن تكون هذه العلة قادرة على إيجاد من العدم للوجودات - كما أن علة الماهيات يجب أن تكون قادرة على خلقها من العدم بمليء حريتها كذلك - وقادرة على حفظ تلك الوجودات في الزمن المتقطع . والإيجاد ليس من ماهية الوجود الممكن ، كما أن الاستمرار ليس من طبيعة الزمن . فالخلق هنا معجزة من جهة إيجاد الماهيات ، ومعجزة مضاعفة - لوصح هذا التعبير - من جهة الأشياء الموجودة أو الجواهر : لأن المعجزة مطلوبة لخلقها ابتداء في الزمن ، ومطلوبة مرة أخرى لحفظها رغم تقطع الزمن « وهذه المعجزة فعل يفوق قوة كل مخلوق ، فهو عمل يختص بالله .^(١) » فإن الكائن الكامل السكلى القدرة والإرادة والحرية هو موجد الماهيات نفسها وموجد الموجود بالفعل من بين الممكن من الوجودات . وهو وحده القادر على هذه العمل الذي يعجز كل موجود محدود .



ولولا أننا ندرك أن الله جوهر ماهيته السكالى لما تسنى لنا أن ندرك أنه علة الوجودات والمقولات . وأنه وحده القادر على خلقها بكل ما يتطلبه الخلق من قدرة تفوق قوى بقية الموجودات المحدودة . فإن السكالى وحده هو الذى يصلح علة للحقائق الأبدية . والإرادة السكاملة وحدها هى التى تستطيع خلق الوجودات ذات الماهية (أى الجواهر) وحفظها في الزمن ، مع ما بين للزمن وطبيعة الماهيات الأبدية في حد ذاتها من تعارض . بل أن علة واحدة هى التى يجب أن تخلق هذا ، وأن تخلق الفسكو وترتبه بحيث يستطيع إدراكه

(١) تعاليفه جلسن .

هذه العلاقات . ومن هذا نعلم أن فكرة الجوهر أساسية لإدراك مدى هذه العلاقات ومدى أهمية الله . . . لأن الاهتمام إلى فضله وأنه الخالق موقوف على معرفة كماله أى ماهيته . ومعرفة أنه ذو ماهية ثابتة هو إثبات الجوهرية إليه . . . ومن هذا السبيل دون سواه عرفنا مكانه بالنسبة لبقية الموجودات والمفاهيم . بل عرفنا الموجودات والمفاهيم بالنسبة إليه ، لأنها بغيره غير موجودة ، وعلمها بغيره كما سنرى غير مضمون وليس بذى يقين .

المعرفة

- ١ - سبيل اليقين
- ٢ - دواعي الشك
- ٣ - اليقين الأول والحدس
- ٤ - اليقين الأول وجوهرية الفكر
- ٥ - اليقين الأول ومؤداه
- ٦ - الحقائق في ذاتها غير مضمونة
- ٧ - معرفه الله
- ٨ - اليقين الاسمي
- ٩ - وجود العالم
- ١٠ - المنهج
- ١١ - المعرفة المضمونة
- ١٢ - المصدر والضمان

١- سبيل اليقين

-
- أهمية اليقين - صلته بالشك -
 - شك وشك - قاعدة اليقين -
 - فضلها - ما الوضوح؟ وما التميز؟ -
 - ما المعنى؟ - فضل الحكم عن
 - الإدراك - التوقف عن الحكم -
 - ألا أدري؟
-

١

ما المعرفة إلا ما قام على اليقين . فأنت تعرف شيئاً إذ تقبلته بوجهه الذى به تتصوره على أنه الحق ، وكان اقتناعك بذلك ثابتاً ، وهذا اليقين يكون حقيقةً أو صادقاً إذا طابق موضوعه فى حد ذاته بصرف النظر عن رأيك فيه ورأى سواك . فاليقين هو الأساس الأول لكل معرفة ممكنة . وبغير اليقين — أى التصديق الوثيق لموضوع المعرفة — لا يمكن أن يقوم علم ثابت الأركان ، أو فن موثق الأوصال : فإختلاف المعرفة من حيث القيمة — أى من حيث حقيقتها وثباتها — إنما يكون بحسب اليقين الذى تقوم عليه ونوعه ، فن يقوم اليقين عنده على أساس المنقول لا يمكن أن يكون ما يتيهه على يقينه هذا إلا خاطئاً لا يصح منه شيء إلا بالعرض والاتفاق وليست تستوى هذه المعرفة ومعرفة تقوم على التمهيص والتدقيق حسب منهج علمى وسنن من المنطق معكم وثيق . ولهذا كانت قضية المعرفة فى الفلسفة إن هى إلا قضية اليقين والتصديق ، فإنه لا بد أن يكون اليقين ثابتاً مضموناً جديراً بالثقة حتى يكون ما يبنى عليه بآمن من التزعزع والانهدام .

٢

لهذا كان من الطبيعى وقد شرع ديكارت لنفسه أن يقيم « العلم السكلى » على أساس ثابت فى العقل ، أن يجعل اليقين إبتداءً — وهو أساس المعرفة والعلم — بحيث يكون خالها غير مشوب بالزائف الذى يحسبه البعض لباب اليقين وهو لا قبل له بالصمود للشك والتمحيص إلا قليلاً . وهذا أيضاً كان من الطبيعى أن يشرع ديكارت شرعة الشك فى كل مبدأ وكل معرفة ، حتى إذا ما صمد لذلك الشك شيء فى النهاية كان هو حجر الزاوية فى البناء ،

أما البقية فهي الزيف المطروح مهما كان بهرجا يخلب الأنظار ويستهوئ
إسمه للرفان القلوب والأسماع .

٣

فليس شك ديكارت هذا كشك للا إدارية والشكك رمن إليهم .
إذ ليس في حياة «ديكارت ولا مسلكه الفلسفي ما يدل أقل دلالة على أنه كان
يميل إلى الشك للشك : ولكن حرصا على اليقين أن يكون معصونا وعلى
أساسه أن يظل في العقل نقيا خالصا مكينا . لهذا عندما قال ديكارت بالشك
في كل ما كان قابلا له ، لم يقصد بذلك إلا أن ينفى كل « مشكوك فيه »
عن حى اليقين . فيتبقى بعد كل شك « ما هو قائم على الصخر » من اليقين
الذى لا تقوى عليه سهام الشك والمتشككين بحال . مثله في ذلك كمثله
رجل الكيمياء الذى يسعى لعزل عنصر معين — لم يعرفه بعد — عن طريق
اختزال كل ما عداه أو امتصاصه ، بحيث يتجمع كل ما عدا ذلك العنصر
وحده ، ويبقى بعد ذلك العنصر نفسه نقيا غير مشوب ، فيعرف باسمه وينتفع
به دون تقيّة بعد ذلك أو حذار .

٤

وقد استلزم هذا « الشك المنهجي » أن يضع ديكارت أولى قواعد
منهجه للاهتمام إلى الحقيقة وهي « ألا أتقبل أبدا شيئا ما على أنه الحق
ما لم أعرف يقينا إنه كذلك : أعنى أن أنجب للسرع فى الحكم والنهور ،
فلا أصدر حكما ما إلا على ما قد تمثل فى فكرى بجلاء وتميز بحيث لا يقيسر
لى أبدا أن أضعه موضع للشك^(١) .

(١) المقال عن المنهج : القسم الثانى .

٥

وأكبر فضل هذه القاعدة نقضها لكل سلطان كان يعقب في ذلك الزمان أو حتى ذلك الزمان ، محددة في الحقائق والأحكام : فلا سماع هنا ولا نقل ولا اعتماد على معايير غير إنسانية في إقامة الحقائق المتصلة ببنى الإنسان . فديكارت بهذا يضع معايير الحقيقة ومقاليدها في يد الإنسان وحده غير مطلق إياها بأسباب السماء أو بأستار الدهور يأتيها من خلفها صوت أرسطو أو أى صوت آخر ، كان من القداسة في ذلك العهد بحيث لا يحتمل مناقشة ولا تكذيبا . وإذا كان الإيمان بالله سيكون بعد ذلك عماد المعرفة عنده ، فإن معرفة الله نفسه والوصول إليها لا يقوم الا على أساس عقل من المبداهة أو لليقين ، كما سنرى في موضعه من الكلام .

٦

ولكن ما الوضوح ؟ المعاني الواضحة هي « ما كانت حاضرة ظاهرة أمام نفس منقبهة »^(١) . فالجلاء أو الوضوح هو اقفاء كل موضع للتردد في إدراك الموضوع الذى يمثل لذهنى .

٧

أما المعنى المتميز فهو شئ فوق ذلك : « أنه ما كان ذا حدود معينة بحيث لا يختلط مع غيره . ويصح أن تكون المعرفة جلية ولكنهما غير متميزة ، كالشعور بالألم مثلا ، فإن المعرفة هنا حاضرة ولكنهما غير متميزة لإضطراب حكم المرء على طبيعة الألم — ولكن العكس لا يصح »^(٢) .

(١) مبادئ الفلسفة — الباب الأول — المادة « ٤٥ »

(٢) مبادئ الفلسفة — الباب الأول — المادة « ٤٦ »

٨

فكان المعنى الواضح يصدق على الجزء كما يصدق على الكل . بينما المعنى المتميز لا يكون إلا بمعرفة الكل فيما يتعلق بموضوعه . فمن الممكن إدراك عنصر من عناصر موضوع ما بوجه لا أتردد معه في الحكم بأنه كذلك أى كما يمثل لى . ولكننى لا أعرف الموضوع معرفة متميزة إلا إذا عرفته بكل مقوماته بحيث أستطيع تمييزه من كل ما عداه . وبهذا يمكن أن تكون معرفة واضحة غير متميزة ، بينما المعرفة المتميزة لا تكون البتة إلا واضحة جلية .

٩

ولكن ما المعنى أو الصورة الذهنية idée الذى يجب له الوضوح والتمييز حق يقيم لليقين ؟ أنه « صورة كل واحدة من أفكارى Persée التى بواسطة تصورها المباشر نعرف هذه الأفكار نفسها »^(١) « والفكرة كل ما هو فيها بحيث نلاحظه ملاحظة مباشرة بأنفسنا وتكون لنا به معرفة داخلية : فكل عمليات الإرادة والفهم والتخيل والحواس أفكارا وتفكير . ومباشرة شرط هذه الملاحظة ، استنبادا لكل ما يقع ويترب على هذه الأفكار : فالفكرة ليست فكرة ، ولكن الشعور بأننا نتزده أو المعرفة التى تحصل لنا بذلك فكرة »^(٢) .

١٠

ولكن كيف نسلك حينما لا يتوفر الوضوح والتمييز للمعنى الذى لدى ؟ أثبتته

(١) التمرينات فى الردود الاعتراضات الثانية .

(٢) نفس الموضوع .

أم نفيه ؟ الرأي عقد ديكارت ألا تثبته ولا نفيه ! بل توقف عن إبداء أى رأى : إذ لو أصدرنا فى هذه الحالة حكما وعرض أن كان ذلك الحكم صحيحا فلن يكون ذلك عن سياق يقينى مطرد ، ولا بسبب صحة التأدى مما لدى من مقدمات غير تامة بل يكون ذلك صوابا جاء بالعرض وسبح اتفاقا .

١١

فإذا عرفنا كل ذلك ، تهيئ لنا أنه لابد من فصل الحكم عن الفهم أو الإدراك : الأمر الذى لم يتردد فى عمله ديكارت ، كنتيجة لازمة حتما من موقفه حتى يتسنى له وقف الحكم عندما لا يتبين علامات اليقين التى يستبهدمها كل شك وتردد . ووقف الحكم كعمل من أعمال الإرادة — إذ هو كذلك عند ديكارت إنما هو ثار لحريتنا ككائنات مفكرة من التغير الذى نلقاه من طوفان التأثيرات التى ترمينا بها الأشياء متباعدة متناقضة فى غير تماسك ولا إنتظام . فهما قوى اغراء الزيف أو الخطأ فلن يستطيع التغيرير بأنكارنا، ولا قدرة له على إجبارنا أن نعتف به مادام حصن وقف الحكم — أو المدافع السلي — فى يدنا كلما احتجنا إليه . فهما يسكن من ضعف عقولنا إزاء التأثيرات، فإنه ضعف يقابله حصن الأمان إذ بوقف الحكم نمتنع عن الخطأ ، وأن يسكن هذا غير كفيل فى حد ذاته بالاهتداء إلى الصواب .

١٢

ولسكن أليس هذا التوقف عن الحكم ، الذى يعصم من الخطأ ولكنه لا ينفى عن الحقيقة التى لم تزل مجهولة، أشبه باللا أدرية ؟

الفرق ظاهر : فإن الشاك يستريح إلى هذا التوقف و يطمئن إليه ولا يطلب المزيد ، فالشك لديه غاية . واسكن ليس الشك عند ديكارت إلا وسيلة للمصمة كما أسلفنا ، يتخذها بصفة مؤقتة ليتوقى الحثار ، بينما يجتهد من الفاحية الأخرى للحصول على وسيلة إيجابية إلى جانب هذه الدرع السلبية . للوصول إلى اليقين الذى أسلف ذكر صفته وشارته .

دواعي الشك

أهميتها — خطأ الحواس —
إحساسات الشواذ — إختلاط
للليقظة بالحلم — مناقشة
خطأ الحواس — مناقشة
إحساس الشواذ — مناقشة
إختلاط الليقظة بالحلم —
الشیطان الماكر والشك في
المعانيات — مؤدى هذا الشك

١

يجب - قبل أن ننظر في أساس اليقين في مذهب ديكارت - أن نرجع النظر في دواعي الشك لديه ، لأنه وأن كان من المقطوع به أن شك ديكارت ليس كشك مونتقي أو البيرونيين أو السفسطائيين ، بل مجرد سلاح يدرأ به مقدما عن اليقين الذي يصبو إليه بكل فكره حتى يبقى ذلك اليقين بمنجاة من سهام الشك نفسه ، إلا أن النظر في دواعي الشك عظيم الأهمية من جهة أن اليقين الذي ننشده بعد مثل ذلك الشك يجب أن يكون أساسه ومحكمة كافيا بالفعل لهدم هذه الدعاوى بحيث لا يقوى أى واحد منها على القاء أى ظل من الريبة عليه ، وإلا كان من العبث أن نستمسك بذلك الأساس دعامة لليقين أصلا .

٢

وما من فلسفة كبرى في تاريخ الفكر الإنساني خلت من نظرية في المعرفة ، ومن ثمت من التعرض لمسألة الخطأ والصواب ، ولالشك ودواعيه وخصوصاً : خطأ الحواس الذي ندركه جميعاً من روعية الكبير صغيراً عن بعد والمربع مستديراً عن بعد كذلك ، إلى آخر هذه الأمثلة الشائعة . وديكارت لم يخل من إشارة إلى خداع الحواس ، وهو يعلم أن هذا ليس بدعا جاء به هو ، وربما إلى هذا رجع السبب في أنه عالج هذا الأمر معالجة عملية غير نظرية فقال « ومن الفطنة ألا نركن أبداً إلى من سبق أن خدعونا مرة »^(١) .

٣

وأما عن إحساسات الشواذ فقد لاحظ أن المجانين يعتقدون أو يحسون

(١) التأمل الأول - الفقرة الثانية من ترجمتنا العربية ص ٣٧ .

أن لهم رؤوساً من زجاج وما أشبهه ، ولكنهم يعقب على ذلك بقوله : « ولكن هؤلاء مجانين ، ولأكون مثلهم مجنوناً لو أننى قرنت حالى بهم ^(١) » . ويمر مسرعا إلى مسألة .



اختلاط اليقظة بالحلم ، وهو داع شديد الأهمية عند ديكارت حتى أنه يهتدو أن ديكارت لم يذكر مسألة الجدول ذلك الذكر السريع الخاطف إلا على سبيل توجيه ذهنه ، فينتقل من الخالص الذى لا يعنى الجميع ، إلى العام الذى مامن أحد إلا ويشترك فيه دون إحتجاج بشذوذ : وهو حالة النوم وما يترأى فيها من أحلام ، فكثيراً ما يحدث للنائم أن يرى ما يرى اليقظة بمنتهى الوضوح ، ويكون اقتناعه بواقعية حلمه اقتناعاً لا نقص فيه ، بحيث يدهش إذا ما استيقظ ولم يجد حوله مما يتصل بحلمه شيئاً . وديكارت يقول أنه لا يرى بانعام النظر فى ذلك للشأن أى مميز حاسم بين اليقظة والنم ، بحيث يكاد يقتنع بأنه نائم وهو يقظان ، ولكن ديكارت - كما قلنا - ليس شكوكياً بطبعه ، فهو لذلك لا يعرض أقوى حجج الشك ودواعيه فى سطوتها إلا ليتمكن من القضاء عليها وهى فى بأسها ، بحيث لا تقوم لها بعد ذلك قائمة . فهو لذلك يسلم جدلاً بأننا نؤمن لا بإيقاظ ، ولكن لا بد على كل حال من وجود واقى لكليات لا بد منها حتى تتكون منها تلك الصور المركبة التى تشاهدها - حتى على اعتبار أننا نقود كالعين ، والرأس وما أشبه ^(٢) . بل ويقول أيضاً « وعلى فرض أن هذه الأشياء للكيفية ، أعنى الجسم والعينين والرأس واليدين وما أشبه يمكن أن تكون خيالية إلا أنه يجب الاعتراف بضرورة - لنفس السبب المتقدم - بأن هناك على

(١) التأمل الأول - الفقرة الثالثة من ترجمتنا العربية ص ٣٧

(٢) التأمل الأول - الفقرة الخامسة من ترجمتنا العربية ص ٣٩

الأقل أشياء أخرى أبسط وأعم منها ، حقيقية وموجوده ، منها تتكون صور الأشياء للائلة في فكرنا ، سواء أكانت هذه الصور صادقة حقيقية أو مختلفة وهمية ، كما تتكون اللوحات من مزج بعض الألوان الحقيقية لا أكثر ولا أقل^(١) .

٥

ولسكن مسألة خطأ الحواس مسألة قديمة ونحن نعهد في ديكارت إزدراء علم القدامى مهما كانوا اجلاء ذوى خطر ، مثل أرسطاطاليس وافلاطون وهو لهذا لم يكثرث لمناقشة هذا الأمر ، بل كان اعتماده على قبول هذا الشك ، أشبه بما يفعله الاماميون من الإعتقاد في أفعاهم وتبريرها على القول المأثور - كذلك القول الذى أورده - وما هكذا مسالك للفلاسفة في المناقشة العقلية ، قبلوا أم أنسكروا .

٦

وكذلك مسألة « احساسات الشواذ » مسألة غير جديدة ، وامل أشهر امثلتها القديمة احتجاج الشكاك للقدامى بمثال « ديموفون » خادم الاسكندر الذى كان يشعر بالبرد في الشمس وبالدفء في الظل ولسكن الرواقين (وأثرهم ملحوظ في ديكارت في أكثر من جانب واحد) ردوا على هذا بقولهم أن حالة ديموفون حالة مرضية شاذة تخص شخصا واحدا لا يمكن أن يعتبر مقياسا للبشر ، أو يحسب له حساب في نظرية عامة للمعرفة . وهذا الرد شبيه برد ديكارت ، وأن يكن ديكارت لم يسق رده هذا المساق العقلى ، بل أورده في صيغة عامية

(١) التأمل الأول - الفقرة السادسة من ترجمتنا العربية ص ٤٠ .

مع أنه كان ينبغي - وفق منهجة - أن يبين أن حالة الصعوبة العقلية غير مهددة بالاختلاط بحالة المرض ، ومثل هذا البيان في صالح منهجه ولازم له . كما كان ينبغي أن يبين كيف يستطاع التمييز بشكل قاطع بين الصعوبة والمرضى العقليين ويغير هذا يبقى الاعتراض قائماً ، وتبقى المسألة معلقة .

٧

وأما موضوع « اختلاط اليقظة بالحلم » فينقسم رد ديبكارت عليه في الواقع إلى قسمين :

أولاً سواء أكنّا أبقاظاً أم نائمين فإن مكونات ما نرى صورته في الدهن - أى الكليات التى تتكون منها المحسوسات كالعين والرأس واليدين - لابد أن تكون واقعية كأن تكون الصور الخرافية من أجزاء كائنات مختلفة ، هذه الأجزاء موجودة فعلاً . ولكن أما يشبه هذا القول قبول كالسيدوس في شرحه لطيباوس : بأن مبادئ الوجود ثلاثة : الله الذى يخلق والعالم المخلوق ، والله - أى الذى على صورتها يخلق الله العالم ؟ فإن هذا الاعتقاد بضرورة مثال تتكون بمقتضاه الأشياء هو شارة واقعية المصور الوسطى ، كما أصبح شارة المذهبية (الدهماتيقية) الديكارتية ثم المألبرانشية بعد ذلك على الخصوص . إذ ليست هذه الفكرة بالعرضية لديه ، فإنه سيكون ضمن إثباته وجود الله - وفي الدليل الفكرى بالذات - قوله بأنه لابد أن يكون هناك مثال لمعنى الله الموجود فى نفوسنا ، أى مثال واقعى خارجى ، ومعنى هذا أن الحسى أو للنسخة لا يمكن أن يفسر إلا بالمثالى أو النموذج ، بمعنى أن المثال أو النموذج هو الشيء الواقعى أو الخارجى بينما للنسخة أو

الحمى — حسب طبيعة الشيء معنوية كانت أم حسية — هو المعنى الذى لدينا عنه . أفليست هذه هى المذهبية أو الدجمائية بشكل واضح ؟ وأليست هذه هى البذرة للالبرانشية أو — إذا أستمرونا تعبيراً لايبنتزيا — هذا هو مذهب مالبرانش كاملاً كبذرة فى هذه النقطة بالذات . وهل على غير هذا يفهم قول مالبرانش « أن أفكارى تقاومنى » ؟ ! فإن هذا أن دل على شيء فعلى أعتقاد ديسكارت فى هذا الموضع على الأقل — بخارجية الأشياء التى معانيها فى نفوسنا .

ثانياً — ومن هذا السرد استطرد ديسكارت إلى القول بأنه حتى ولو كانت تلك الأشياء الكلية — كالرأس واليدين وما أشبهه — خيالية ، فلا بد أن تكون هناك أشياء أخرى أبسط منها وأعم حقيقة وموجودة ، كما أن الألوان على الأقل — لأبد أن تكون حقيقة ، مهما كانت الصور المرسومة بها ملفقة . وهذه بالذات هى مسألة البسيط خلف المركب وهى من أهم مسائل المذهب .

فديسكارت يقول فى موضع آخر من التأملات بعد ذلك « أن الفكرة البسيطة فكرة حقيقية » . وألم يجعل ديسكارت الحدس *L'Intuition* — وهو أول العمليات للعقلية — مختصاً بإدراك البسائط ^(١) ، فكأن أساس المعرفة إما كان هو الحدس — أى الإدراك المباشر للمبادئ الأولى أو البسائط ، بينما هو قد جعل الاستنباط *La déduction* مختصاً بإدراك المركبات من هذه البسائط ، وهو عملية تالية بالطبع للحدس الذى هو أول العمليات فى العقل باطلاق . ومعنى هذا أن سبيل اليقين أو الهداية إنما هو إستخدام الحدس

(١) الاحكام لقيادة العقل — القاعدة ١٢ .

والاعتماد عليه ، لأن الحدس كادراك مباشر هو - على حد تعبير ديكارت - « تصور النفس السليمة المنتبهة تصوراً من السهولة والنبز بحيث لا يبقى أى شك فيما ندركه ، أى التصور الذى يتولد فى نفس سليمة منتبهة عن مجرد الأنوار العقلية ^(١) .

ولكن الإشكال الذى يتعرض له ديكارت يأتى من أنه يعتبر ما ندركه متميزاً بسيطاً فى الفكر فهو كذلك فى عالم الواقع . لهذا نرى أن جاسندي Jassende يعترض عليه بقوله « أما يستطيع فكركنا تحليله بالتجريد فهو كذلك بالطبيعة ؟ ألا نأنا نستطيع تصور الامتداد بدون التفكير والعكس يحق لنا أن نستنتج أنهما ليسا جواهرأ واحداً بملك الخاصتين المنفصلتين :

الامتداد والتفكير ؟ إذ ما الدليل على أن تصوراتنا مقياس الأشياء ؟ وهذا هو عين ما عناه كـنـطـ Kant بقوله « ولو أن مائة تالر فى الواقع ليس فيها أكثر مما فى مائة تالر فى الذهن إلا أن مائة تالر فى ذهنى ليست مائة تالر فى جيبى » . ومهما يكن من شىء فإن مسألة تفسير المركبات بمسائطها والبحث خلف النسبى عن المطلق ، أى عن العوامل الأولية وراء النتائج المركبة ، بحيث كلما تغلغلنا إلى العنصر البسيط كننا أقرب إلى الحقيقة بعيدين عن أسباب الخطأ التى تسبب بكثرة العوامل وتعقدها ، مسألة تبدو أهميتها عظيمة فى جميع المنهج وخصوصاً فى كتاب الأحكام لهداية العقل ، كما نتجلى فى القواعد الثلاث الأخيرة من قواعد المنهج الأربعة المشهورة فى المقال ، وهى قواعد التحليل والتركيب والإحصاء . وعلى هذا الأساس أساس البساطة والتعقيد - وضع ديكارت تصنيفه المشهور للعلوم فى المقال وفى كتاب القواعد أو الأحكام ، ورتب كل منهجه أيضاً على هذا الأساس . كما أننا نجد هذا الافتتان بارجاع

(١) الاحكام لقيادة العقل - القاعدة ١٢

المعقد إلى البسيط ، واللفسفى إلى المطلق ، والمتمين إلى المجرد والكثرة إلى البساطة — بساطة للقوانين — يبلغ مداه وينتهى إلى: مفتاه من النتائج القصوى فى فلسفة أسبينوزا، حيث يصير المتمين والمجرد شيئاً واحداً بلا تمييز فى مذهب وحدة الوجود الذى ليس إلا هيكلًا رياضياً كل ما فيه مجرد خالص التجريد .



ولكن ديكارت لم يكتف بالشك فى الحسيات بل شك أيضاً فى العقليات نفسها ، إذ لاحظ أن من يحسبون أنفسهم أعلم الناس بأمر ما من الأمور قد يخطئون فيه أيضاً . حتى لقد أقترض أن شيطانا ما كرا يعبث بكل الروابط العقلية الصرفة بين المعانى والأفكار ، ويضلل الفكر باستمرار حتى فى أبسط الأشياء وأكثرها بدهاة مثل $2 + 2 = 4$ وما أشبهه .



إلى هذا الحد يفلو ديكارت فى الشك واصطناع دواعية إن لم يجدها حاضرة ، لئى يكون القضاء على هذه الدواعى ابرع كلما بدت مروعة غريبة . وقد يبدو غريباً ومتناقضاً أن يبنى ديكارت شكه فى الوجود على فرض وجود شيطان ما كرا فهذا على الأقل يجعل معنى الوجود شيئاً ثابتاً مهما يكن من فروض الشك المختلفة . ولكن ديكارت لا يسلك هذا المسلك فى التغلب على خداع ذلك الشيطان ، بل يقول « إذا كان هذا الشيطان يخدعنى ، فأنا موجود — على الأقل — كل المرات التى يريد أن يخدعنى فيها ، فأنى كائن وموجود قضية صادقة بالضرورة كلما فكرت فيها أو نطقت بها ، أو تصورتها فى فكركى ^(١) » .

(١) الذأمل الثانى — الفقرة الثالثة من ترجمتنا العربية ص ٤٩ و ص ٥٠

لكن ماذا يكون الحال لو أن فكرة وجـودى نفسها —
 مادام قادراً على اللعب بنير حد بكل عمليات العقلية — لم تسكن إلا من
 أضاليل ذلك الشيطان الماكر الذى أعطاه ديكارت من السلطان — بحكم
 الفرض — ما يجعله الماكلى القدرة كل حمة تضليل الفكر ، دون وضع أى
 حد للقدرة على التضليل والخداع ؟ است أرى جواباً ممكناً على هذا الاعتراض
 فإن الفروض متى أطلقناها كانت كجنى الخرافة إذا فتح له القمقم الذى كان محبوساً
 فيه بفعل الطلاسم ، فانه يملأ بهيكله الأرض والسماء ويمسكنا ويملى علينا ،
 ولسنا نملك بعد أن نرده كما كان طريجة فى قمقم . ومن البدهى أنه بهذا
 الاعتبار يظل هذا الشيطان — الذى فرضه ديكارت نفسه — دون أن يبقى فى
 يده تمويذة التساط عليه ظلاملى على هيكله الفلسفى إلى أن يجد له طلسماً
 جديداً يشله ويلاشيه . وأن يسكن جاسندى يرى أن فرض هذا الشيطان
 الخادع السكى للقدرة ضربة موجهة إلى قواعد العقل بحيث يتخطى مقدور
 العقل فتادى نتائجها الخاطمة . إذ الحق أن هذا الشيطان إنما هو وجه جديد
 من وجوه الشك ، لا يصيب عمليات العقل من حيث هى عمليات تخطىء
 وتصيب ، بل يتناول الأساس العقلى نفسه الذى تصدر عنه العمليات خاطئة
 كانت أم مصيبة ، وبهذا يكون ديكارت كأنما قد حطم القناطر من خلفه ،
 بحيث يتمذر عليه أن يعود إلى الشاطىء الذى تركه وراءه . شاطىء العقل
 واليقين للعقل .

هكذا نظر الكثيرون إلى هذا الفرض ، وسنرى كيف يتصرف ديكارت
 فى معالجته ، وكيف يبلغ من التفويق فى هذا المضمار .

٣- اليقين الأول والحَدَس

المقاومة وجود - الكوجيتو -
الأول والنموذج - الدور الطبيعي
والحدس - الحدس والحسيات
- الحرس والعقليات - الحدس
والشيطان الماكر - نقصان
الضمان .

١

مادام للشك الديكارتي ليس أساس المنهج ولا غاية المذهب ، بل فاتحته
وتسكته ، كأنما هو عصا ودرع ، وليس هو الحكم الذى إليه تقاس النتيجة ،
ولا النور الذى لا تسكون المعسمة واتخاذ العصى لها خشية العنار إلا برهاننا
أكبر للبرهان على حاجتنا إليه . فكيف إذن ننتهى من ذلك الشك إلى نور
اليقين ؟ إن شئ ما فى الأمر هو أن الموضوع يتعلق بالفكر نفسه وبعلامة
الحقيقة وسمتها ، ونحن قد اتخذنا الشك فى كل شئ ، فنأين لنا أن نتعرف
على ذلك الدور فلا نشك أنه هو ؟

من قرار الهاوية المظلمة تشرق الأنوار للهداية ؟ فإن الشك والتوقف
عن الحكم من وجوه المقاومة التى لا تسكون إلا بوجود . فشكى دليل على وجود
فكرى إذ ليس الشك والإرادة بمظاهرها من إنكار وإقرار وتوقف
إلا ضروريا من التكسير وهلمنا به التى يقوم بها . فأنا هذا الذى يشك ويتمتع
عن الحكم لا بد موجود لأن المقاومة وجود وليست عدما .

٢

أنا أفكر فانا إذن موجود . « حقيقة تشرق فى فكرى بحيث لا أجد
إمكانا للشك فيها بأى حال ، وهى حقيقة ثابتة كل مرة شككت فيها فى أى
شئ أو أردت شيئا من الأشياء أيا كان . وهذه القضية ليست أساس اليقين
ولا علامته ، ولكنها مجرد مثاله ، لأنها أولى المعارف المدركة إطلاقا ، ولأنها
ثبتت كلما أدركت شيئا آخر ، بل كلما توهمت شيئا ، بل وحتى كلما أخطأت
فهى إذن أولى المعارف اليقينية ومثالها . أماسة اليقين فيها أو دليله فليس
إلا شيئا آخر يمكن إستخراجه بالتجريد وأن يكن متعبدا بكل حقيقة يقينية
متصورة فى الفكر إطلاقا كلما تصورتها .

٣

أما نور اليقين ، أو « الدور الطبيعي » الذي نرى به الحقائق اليقينية فليس شيئاً بذاته يقوم متميزاً في الذهن ، بل هو كشعاع قوى من نور لا يرى إلا باثقالاً من حقيقة حيثما تكون تلك الحقيقة متصورة في الفكر بوضوح وجللاء وتميز ، وإدراك المعاني ساجحة في هذا النور وبهذا الجلاء والتميز هو الإدراك المباشر أو الحدس

٤

ولكن هل يقين الحدس كفاء لدواعي الشك في الحسيات وفي العقليات جميعاً ؟ لاشك أنه يقهر خداع الحواس بانكاره إياها كسبيل للمعرفة ، وهذا أكثر من كاف في هذا المقام . وهذا يهدم بالتبعية دواعي المجانين وما أشبهها ، لأنها قائمة كلها على الحس ، كما تهدم أيضاً — على نحو ما — دعوى إضطراب الحد بين اليقظة والحلم ، حيث رفض الحسيات كسند للمعرفة اليقينية ، وأن أبقى الباب مفتوحاً لإمكان وجود الكاهات التي منها تكون هذه الحسيات ، وإمكان وجود الطبيعة الجسمية — التي هي الامتداد — على أقل التقديرات كمنعصر حقيقي وراء هذه الأضاليل ، بفرض أنها كذلك .

٥

كل ما يتعلق بالحس يقف له الحدس موقف الكفاء ، لأنه يطرح الحس وما يتعلق به كما يطرح المعاني المركبة قاصداً إلى البسائط وحدها في أدق صورها وأوضحها بحيث تصلح موضوعاً له .

٦

ولكن من جهة العقليات نجد — فيما نرى نحن — أن هذا اليقين الذي

استولده ديكارت الشك ناهضاً بكل دواعي الشك في هذا الأمر ، إلا واحداً له
واحداً عند ديكارت ، وهو فرض الشيطان الماكر القوي المضلل فن يدري أن
هذا الدور الفطري الذي أرى فيه ضمان اليقين وسمته وآيته القصوى ، ليس إلا
أحبولة من أحابيل ذلك الشيطان أو العوبة من الأعيبه ، وهو - بحكم فرضه -
إله موكل بالشر لا أحد لقدرته ولا لخلده ؟ .

V

يقين العدم كفاء لسكل شيء ، ولكنه مجرد - فيما نرى نحن - حتى
الآن من ذلك الضمان الذي يبقعه حتى يحبط أفاعيل ذلك الشيطان ويعمل
كيداً في تضاليل فإذا تم له ذلك الضمان المصدق كان حرياً بالتصديق لاناخذه
بعد ذلك ناهضة من شك لا بطلان ، وهو بغير ذلك الضمان واقع في ظل ذلك
للشيطان كما يقع القمر في ظل الأرض فيحجب نوره عن الأبصار ، لأنه من غير
طبيعته الذاتية يستمد ذلك النور . . . ولا يبعد أن يكون كذلك نور اليقين
في الأذهان .

٤ - اليقين الأول وجوهرية الفكر

إشكال فصل الإرادة عن الإدراك

— أهمية إثبات جوهرية الفكر

— ما الفكر ؟ — الإدراك قوة

لا جوهر — الإدراك قوة للنفس

الجوهر — دعوى حرية الإرادة

— حرية وظلمة — هل ثبت

السكرجيتو جوهرية الفكر ؟ —

حدس لا قياس .

١

إن سياسة التعرّض من الوقوع في الخطأ سياسة أملت على ديكارت أن يشرح
عصا للشك وإلى جانبها درع التوقف عن الحكم ، مما استقيم - كما أسلفنا -
فصل الحكم عن الفهم أو الإدراك وجعله متعلقا بالإرادة ولكن هذا الفصل
استقيم كذلك للتسليم بحرية الإرادة حرة مطلقا بحيث يتيسر لها بغير حد أن
تتوقف عن الحكم دون ضغط عليها من المؤثرات أيا كانت . فهذه الإرادة
الحرّة بغير حد وبغير عنان يمكن لأي قوة أن تمسك به ، وألا لتيسر لقوة
ما أن تقصر الإرادة على الحكم حيث ينبغي أن تتوقف . أليست هذه الإرادة
التي لا عنان لها - وإن كانت ضمانا لعدم التورط في الأخطاء - تبدو كذلك
قوة رهيبية في مقابل ذلك عندما يشرق للنور الطبيعي ويتبدى اليقين متمثلا
بكل شروطه وينتفي كل موضع للشك : إذ ماذا يكون الحال لو أن هذه
الإرادة المطلقة الحرة تماما رفضت مسيطرة النور الطبيعي ولم تحكم بمقتضاه ؟
أفهل نجعل بيد النور الطبيعي عنانا يلوى به هذه الإرادة ؟ هذه صعوبة أو
إشكال ...

٢

ولكن ديكارت يقول في خطابه إلى رجيوس : « إن فعل الإرادة
والتمقل بمثابة الفعل والإفعال اللذين لجوهر واحد ، لأن التمعّل انفعال الروح ،
وفعل الإرادة هو فعل الروح » . وهذا يريدنا الأمر من وجهة نظر أخرى
بالكلية ، فإن الإرادة والإدراك على هذا الأساس ليسا قوتين منفصلتين بحيث
نفترض بينهما التنافر ، بل هما منفصلتان فقط بحيث لا تضير واحدة منهما
الأخرى ، ولكنهما دائماً وفي نفس الوقت ، أي حتى في نفس
وقت هذا الانفصال ، مظهرًا لجوهر واحد هو الفسّكر أو الروح ، بحيث أن

النور الطبيعي متى أشرق في الفكر أو النفس فإنه لا يملأ الإدراك أو التعقل وحده كقوة من قوى النفس أو الفكر ، بل كذلك يملأ القوة الكبيرة الأخرى منه — وهى الإرادة — على ما بين الإرادة والإدراك فى حد ذاتهما من انفصال ، وعلى ما للارادة من حرية لا تحد ، ولكنها حرية وظيفية لا حرية جوهر ، وعلى هذا فما يسرى على الجوهر وما يؤثر فيه ويمائمه من أى قوة نفذ إليه هذا التأثير ، ينصرف كذلك على قواه جميعا ، ومنها الإرادة أو هى دون غيرها فيما نعلم حتى الآن — كقوة لنفس الجوهر .

وبهذا يتبين لنا ضرورة إثبات الجوهرية للفكر الذى هو أول مدركات اليقين فى شرعته الجديدة .

٣

وإذا رجعنا إلى التعريفات العشرة المشهورة فى الردود على الاعتراضات الثانية ، وجدنا ديكات يقول : « إن الجوهر الذى يقوم فيه تفكيرى مباشرة يسمى الفكر أو النفس » .

فما دامت الإرادة — شأنها فى ذلك شأن الإدراك — قوة من قوى ذلك الجوهر فهى تابعة له مؤتمرة به ، والحرية التى تكون لقوة من قوى الجوهر إنما تكون لها فقط باعتبارها قوة لا أكثر ، ولكن متى ملأ الدور الطبيعي الفكر أو النفس كجوهر ، فإن قوى النفس لا معدى لها أن تسير ما يسرى على الجوهر . إذ أن النور الطبيعي فاعل فى الإرادة بنفس فعله فى الإدراك ، لأنه يفعل فى الإدراك لا بما هو إدراك ولكن بما هو قوة بالفكر أو للفكر ، وما دامت الإرادة حكمها فى ذلك حكم الإدراك ، أى مجرد قوة للفكر ، فى نفس الوقت ، وب نفس الفعل تقع تحت تأثير الدور الطبيعي ، فلا يكون هناك مفر إذن من أن يستقيم ذلك الإدراك الواضح المتميز لإرادة مطابقة له حاكمة به بالضرورة .

ولكن رب قائل في هذا الموضوع : وما قيمة هذه الحرية التي يعزوها ديكارت إلى الإرادة الانسانية ، حتى أنه ليقول في الباب الأول من مبادئ الفلسفة في الفقرة الرابعة والثلاثين : «أننا لا نلاحظ شيئاً مما يمكن أن يكون موضوع أى إرادة أخرى ، حتى تلك الإرادة الكبرى التي لله ، لا يمكن في الوقت نفسه لإرادتنا أن تتناوله (أو تمتد إليه) . » بل أنه ليقول في التأمل الرابع : « ما يبدو لي هنا جديراً بالالتفات هو أنه ليس من بين جميع الأشياء الأخرى التي في شيء واحد كامل وكبير بحيث لا اعتدى إلى أنه كان يمكن أن يكون أكبر وأكمل مما هو : فأنى إذا اعتبرت مثلاً خاصة التصور التي في أجدها قليلة الإتساع جداً ومحدودة إلى درجة كبيرة . وفي نفس الوقت أتمثل معنى خاصة أخرى أوسع منها بكثير وغير محدودة ، ومن مجرد أنه يمكنني تمثيل معناها أعرف بغير صدوبة أنها تخص الله . وإذا أنا امتحنت بنفس الطريقة الذاكرة أو الخيلة أو أى خاصة أخرى قد تسكون في ، لا أجد واحدة منها إلا وهي صغيرة جداً ومحدودة : وهي في الله واسعة وغير محدودة . فالإرادة وحدها ليس غير ه أو مجرد حرية الإرادة الطليقة التي خبرتها في هي الكبيرة إلى حد أنني لا أتصور أبدا معنى أى خاصة أخرى أرحب منها وأوسع ، بحيث أنها هي على الخصوص التي تجعلني أعرف أنني أحل في صورة الله وشبهه » .

فما معنى هذه الطمأنينة بحرية الإرادة - وهي صاحبة الحكم كما يقول ديكارت - وبأنها غير محدودة ، ما دامت تتابع الإدراك - كما أسلفنا - بالضرورة في اعتبار النور الطبيعي سمة اليقين التي لا ترد ؟

٥

لهذا نرى وجوب توضيح العلاقة بين الإدراك والإرادة أكثر مما فعلنا، بل قبل هذا لا بد من تحديد ماهية الإرادة وماهية الإدراك : فكلاهما :

أولاً — ليس جوهرًا لأن كليهما لا يقوم بنفسه، فليس هناك إرادة قائمة برأسها دون أن تكون إرادة مريد ما ، وكذلك ليس هناك إدراك قائم بنفسه دون مدرك . فلننظر فيم تتقوم هاتان الخاصتان ، أى لننظر ما الجوهر الذى لا بد منه لوجود كل منهما . أن الفكر أو النفس هو الجوهر الذى يتقوم بنفسه قائما برأسه متقومة به موجودة فيه كل صفاته وخواصه وكيوفه ، وأهمها الإدراك والإرادة . فهما مختلفان بما هما قوتان ، ولكنهما دائماً فى نفس الوقت قائمان فى الجوهر الواحد المتحد الذى هو الفكر أو النفس . أليس ديكرت هو القائل فى كتابه مبادئ الفلسفة : « أننى أعترف أننا لا يمكن أن نحكم على شيء ما لم يتدخل إدراكنا فيه ، لأنه لا يبدو أن إرادتنا تجز بما لا يلحظ إدراكنا بأى حال ^(١) » ، وأليس هو القائل :

ثانياً — فى الخطاب إلى رجيوس : « ولما كنا لا نستطيع أن نريد شيئاً دون أن نفهمه فى نفس الوقت ولما كنا كذلك لا نستطيع البتة تقريراً أن نفهم شيئاً دون أن نريد فى نفس الوقت شيئاً ما ، فإن هذا يجعلنا لانميز بسهولة فعل للنفس من انفعالها . » وليس فعل النفس الا فعل الإرادة وما انفعالها الا الفهم أو الادراك — كما اسلف ديكرت فى نفس الخطاب —

٦

فهذا إذن نستطيع أن نحكم بأنه — حسب مذهب ديكرت — متى ملا

(١) المبادئ — الباب الأول — المادة ٣٤ .

النور الطبيعي النفس أو الفكر نافذا خلال معنى أدركته هذه النفس ، أى بقوة الإدراك أو الفهم ، فإن امتلاء الجوهر بهذا النور يسرى على كل قوى الجوهر فلا يكون امتلاؤها جميعا به مسايرة منها لقوة الإدراك ، بل اثتارا بحال الجوهر نفسه كما تبدت - أول ما تبدت - خلال مدرك من مدركاته . فمن هنا تتجه الإرادة بالضرورة نحو هذا المعنى المدرك بالنور الطبيعي فتعطيه إقرارها أى تحكم له . ولا يكون هناك مفر من هذا ، كما يسرى الخدر عن طريق الشم في جميع الأعضاء ، لا مسايرة منها جميعا للأنف ، ولكن للمركز العام الذى دخله التأثير عن طريق ذلك الأنف .

فالإرادة إذن حرة لا تحد حريتها بماهى إرادة تريد الشيء أو لا تريده ، فهى لهذا تملك مخالفة الإدراك بما هو قوة للفكر أو النفس أى حينما لا يكون الفكر نفسه ممثلا بالنور الطبيعي خلال نافذة الإدراك أثناء هذه العملية الإدراكية . أما إذ امتلأ الفكر بالنور الطبيعي ساطعا على معنى مدرك ، فإن النور الطبيعي الذى يشرق خلال الإدراك يكون فى نفس الوقت مائلا الفكر أو النفس كلها ، فلا تملك الإرادة إلا الاتجاه إليه مطيعة لطبيعة النفس أو الفكر بما هو جوهر ، لا مطيعة للإدراك بما هو إدراك ، أى بما هو قوة . وبهذا تبقى لها حريتها كقوة أو وظيفة حتى وهى تطيع ، وبهذا أيضا ينبج ديكارت فى هذا الموضوع من التناقض الداخلى ، وينجو أساس الحكم اليقيني من الإضطراب بين الحرية التى تملك التوقف - لأنها لاحد لها - وبين الإطاعة التى لا تملك المخالفة لأنها بعد ليست جوهر قائما بنفسه بل مجرد خاصية لجوهر الفكر أو النفس .

٧

ولكن أنى لى أن أوقن - أنا الذى أعلم أنى موجود يقينا إذ أفكر -
أننى حقيقة جوهر طبيعته التفكير ؟ صحيح أن الشك يثبت أننى أفكر ،
ولكن هذا لا يثبتنى أنا كجوهـر مفكر أى فكر . لهذا يجب أن نذكر
أن ديكارت لم يعمل قياسا حينما قرر يقينية الأول، بل كان عمله حدسا *Intuition*
أو إدراكا مباشرا لنفسه أو « انيته » كقائمه بالتفكير . فان مجرد نظرة فى
شكه نظراً باطنيا يريه الفكر قائما فى نفسه - لا الفكر ونفسه منفصلين -
فهو يرى فى تفكيره نفسه أو ذاته مفكرة . فإن التفكير ، لا يدرك عن
طريق الإستبطان *Introspection* ذلك الطريق الذى كان من مجد ديكارت
أن شرعه - إلا كيف النفس وباعتباره قائما فيها فحسب ، وكيف هنا
لا يرى إلا باعتباره كذلك ، أى قائما فى جوهره قيام الفعل فى علته أو
مصدره ، فمن يراه - يرى بنفسه فعل هذه الرؤية - جوهره أيضا ،
وفى نفس الوقت . فمن يدرك أنه يفكر إنما يرى وجوده وتفكيره شيئا
واحدا لا شئتين مرتبطتين ، فإن النور الطبيعى يريه هنا أن فكره هو نفس
وجوده ، كما أن أن وجوده إنما هو بأنه فكر ، فلا ثغرة هنا بين التفكير
والوجود . وهذا الإدراك واحد وبسيط ، ولكن التعبير بالكلام يحجزه
ويجعله يبدو كأنما هو استنباط ، وبهذا يتبرر ديكارت من تهمة القياس
المشهوره ، وبهذا أيضا يثبت أن الفكر جوهر حقيقة ويقينا ، كما تبين من
قبل أن جوهره لازمة ضرورة لإمكان اليقين والمعرفة ، بل لإمكان الحكم
إطلاقا نفيا كان أو إثباتا ، أو وقوفا دون النفي والإثبات .

٥- اليقين الأول ومؤداه

إدراك بسيط - تميز الفكر من الجسم
والطبيعة الجسمية - معرفة
الفكر أيسر من معرفة الأجسام -
وجهها الفكر - فضل الكوجيتو -
تصوره في حد ذاته مما عدا
ذاته - نموذج ومبدأ لا أساس
ومصادر .

١

« أنا موجود كفكر » إدراك بسيط مباشر ، أى حدس عقلى لماهيتى الأصلية . فماهيتى إذن اننى مفكر ، أى مع شكى فى كل شىء كأن يكون لى جسم أو حس أو ما إلى ذلك مما كنت أظنه لى قبلا ، فأنى أرى نفسى بعد ذلك موجوداً كشىء مفكر ، ولا يمكن أن أشك فى اننى أفكر مادام الشك تفكيراً وإذا حدث اننى فرضت اننى لا أفكر أنقطع بذلك إدراكى اننى موجود ، بل أنقطع وجودى نفسه لأن أدخل مالى من خصائص الوجود هو بما أنا مفكر ، ولكن يفتقدنى من مغبة هذا الفرض أن ليس الفرض نفسه تفكيراً ، فالتفكير إذن أخص صفاتى بى . بل أنه « ليس هناك شىء يمكن أن يعرفنا أى شىء مهما يكن إلا وهو يعرفنا تفكيرنا بشكل أو ثقل . فمثلاً إذا اقتنعت نفسى أن هناك أرضاً لاننى ألمسها وأراها ، فمن باب أولى يجب أن أكون مقتنعا بأن تفكيرى موجود ، لأنه لا يمكن أن أظن اننى لمس الأرض بينما قد لا يكون هناك أى أرض فى العالم ، ولكن ليس يمكننا أن « أنا » أى نفسى أو روحى لا تكون شيئاً أثناء تفكيرى هذا^(١) » فكان الفكر إذن يرى نفسه بنفسه كحقيقة أولى تأتى قبل كل الحقائق الأخرى ، وكل الحقائق الأخرى تردنا إليها ، إذ يرى الفكر نفسه بتجربة ذاتية أى بحدس يسبق كل استدلال أو قياس .

٢

ويلزم مما تقدم أن ماهيتى كحقيقة موجودة قائمة بذاتها غير محتاجة إلى غير هاكى توجد — أى كجوه — انما هى اننى شىء يفكر . أى اننى لست

(١) مباحث الفلسفة — إلياس الأول — المادة ١١

جسماً ولا أى شىء مما يتمثل فى الجسم من إمتداد فى الطول والعرض ، أو من الشكل أو اللون أو المقدار . وقد يثبت فى المستقبل أن لى شيئاً من هذا ، ولكننى أدرك طبيعته الآن وأراها غير محتاجة إلى شىء من ذلك كى توجد . فكأنه إذا ثبت أن شيئاً من هذا لم يكن ذلك باعتباره جزءاً من طبيعته . وهذا يدل على أن التفكير الذى هو ماهيته ليس مشاركاً فى خصائص الأجسام ومما يميز عن كل جسم ، سواء نسب إلى ذلك الجسم المزعوم أو لم ينسب^(١) .

٣

وهذا يدل كذلك على أن معرفة النفس أو الفكر أول شىء فى المعارف اليقينية . وينتج من ذلك - بما أننى قد عرفت أول ما عرفت أننى شىء يفكر ولم أهتم بعد إلى الحقيقة عن وجود أى جسم - أن معرفة الفكر أسهل وأوثق وأسبق من معرفة الأجسام ، بل اننى إذا عرفت يوماً أن هناك أى جسم كان ذلك بالفكر ، وبالفكر وحده^(٢) .

٤

« وكل وجوه التفكير التى نلاحظها فى أنفسنا يمكن ارجاعها إلى وجهين عامين : أحدهما هو الملاحظة بواسطة الإدراك ، والآخر التقرير بواسطة الإرادة .

وهكذا الإحساس والتخيل وحق تصور الأشياء المعقولة المحضة ليست

(١) التأمل الثانى بالإجمال والقسم الرابع من المقال عن المنهج بالإجمال .

(٢) التأمل الثالث بالإجمال والقسم الرابع من المقال عن المنهج بالإجمال .

كلها إلا وجوها الملاحظة مختلفة، بينما النزوع والنفور والإثبات والنفى والشك
كلها وجوه مختلفة للإرادة^(١) .

٥

وأن استعمال ديكارت للحدس العقلي كأداة للمعرفة الأولى ولليقين قد أظلم
المعرفة على أساس غير أساس المنطق الصوري الأجوف ، هو أساس الميتافيزيقا
والاستبطان ، باعتبار المعرفة علم وجود لا باعتبارها استنباطا من مقدمات على
طريقة التفريع الفقهي . وديكارت يدوه بهذا اذ يقول « أنا افكر ، فأنا
إذن موجود ، هو أكثر الحقائق وثوقا وأهم مبدءا يتمثل لسكل من يقود
افكاره بترتيب^(٢) .

٦

ولكن هذا لليقين الأول لا يكفل لنا معرفة خارج معرفة الذات حتى أن
الفكر لو اكتفى بهذا المبدء الأول بذرة المعرفة لبات يدور في حلقة مفرغة
حول نفسه لا يخرج منها أبدا ، حتى ليكاد ديكارت - لو صبح ذلك - يمسى
تصوريا بشكل قاطع

٧

ولكن ديكارت يرى في الحق من هذه التهمة إذ أن اليقين الأول -
أو الكوجيتو - ليس أساس المعرفة الحقيقية ومصدرها ، بل هو مجرد مثالها وهو
في الترتيب أولها ، وما أساس اليقين إلا الحدس أو الهداهة الذي ينبثق من
الفور للفطري . فكل ما تمثل للفكر يمثل بداهة هذا اليقين الأول فهو يقين

(١) مبادئ الفلسفة الباب الأول - المادة ٣٢

(٢) المبادئ - الباب الأول - المادة ٧ .

مثله وإن لم ينشأ عنه ويتفرع منه ، وبهذا تكون المعرفة علم وجود حق لا فقه
تفريع من مبدأ واحد أو حقيقة واحدة . فأنى موجود كفكر إنما هو حقيقة
أولى أو إدراك أول لماهية هى ماهيتى . وليكونن مثلها من اليقين تماماً كل
حقيقة أدركها بنفس البداهة ، وكل ماهية أعرفها بنفس الوضوح والتميز ، وإن
تسكن كل معرفة ، بله كل خطأ يؤكد اليقين الأول لأنه يشعرنى أنى موجود
أصبحت أم أخطأت ، وأثبت أم نفيت .

٦- المحقائق في ذاتها غير مضمونة

موضوع المعاني الفطرية الطوائف
البسيطة — يقين الحدس لا يزال
شخصيا غير موضوعي — طبيعة
للزمن تعارض ثبات الحقيقة .

ما يدركه الحدس هو معانى الحقائق البسيطة المدركة بذاتها دون تلقين من الحواس أو تركيب منها . « فكل واحد يمكنه أن يرى بالحدس أنه موجود وأنه يفكر ، وأن المثلث محدود بثلاثة أضلاع فقط » ^(١) كما يدرك معانى الطبائع البسيطة الضرورية قبل إدراك كل حقيقة أخرى كما أنى الحركة والتفكير والإمتداد والوجود واليقين ، فمثل هذه المعلومات من الواضح بحيث أنها تغمض لو أردنا تعريفها على طريقة المدرسة ، وهى لا تتكسب بالدرس ولكن تولد معنا ^(٢) فهذه المعانى الفطرية التى تولد معنا ويكشفها لنا النور الطبيعى وحده — الذى هو نور العقل مجردا من مشاركة الحواس والمخيلة هى معانى الطبائع البسيطة والماهيات أو الحقائق الأبدية — الرياضية والمنطقية والخلقية — « فإن الماهيات ليست شيئا آخر سوى هذه الحقائق الأبدية » ^(٣) . وهى وحدها التى يتناولها الحدس ويكشفها لنا سواء أكانت حقائق عقلية غاية فى الوضوح والبساطة والتميز بحيث لا يستطيع الفكر رفضها ، أم كانت طبائع ووجدانات غاية فى البساطة كاليقين والوجود والإمتداد والتفكير . فهى كلها نلتقى فى كونها ماهيات وطبائع أو مفهومات أو حقائق متناهية فى بساطتها ووضوحها لنفس المفتحة بحيث تسلم فى بريق ولعمان شديدين لا سبيل للفكر معهما أن يرفض التسليم بصحتها .

ولكن هذا الموضوع الفريد للحدس أو للنور للعقل الخالص من شائبة

(١) الاحكام لهداية العقل — القاعدة ١٢

(٢) مبادئ الفلسفة — الباب الأول — ١٠ .

(٣) خطاب فى ٢٧ مايو سنة ١٦٣٠ .

الحس وصناعة الخيلة على ما به من شروط اليقين الشخصى الذى يقدمه الحدس بكل ماله من من قوة البداهة واليقين ، لا يزال يفتقده — فى رأينا — ضمان سبق أن أسلفنا الإشارة إليه — هو ضمان الصدق . إذ ألا يكون الأمر كله خدعة مرتبة من الشيطان الماكر الذى افترضه ديكارت داعياً للشك فى العقليات ، وليست هذه إلا العقليات معروفة باسمها معتمدة برأسها وخصائصها . فحتى نجد مخاضاً لنا من ظل هذا الشيطان الماكر يتبقى محصول الحدس — وهو للعقليات ، سواء كانت طبائع بسيطة أو حقائق أبدية أو ماهيات غير مضمون الصدق واليقين إطلاقاً . وصدقها لن يكون كاملاً لا مطعن عليه الهبة — فى نظرنا — إلا حين ينهار هذا الفرض حينما يصرع هذا الشيطان .

٣

وتمت ضمان آخر مفقود لهذه الحقائق أو للطبائع أو الماهيات بالمعنى الديكارتي (وهى الشئ كما هو فى العقل — كما أسلفنا فى الباب الأول) ألا وهو ضمان الثبات . فإن هذه الحقائق التى يزودنا بها الحدس كاشفاً لنا عن معانيها فى داخل أنفسنا ، إذا ما صرع الشيطان وصارت مضمونة الصدق راسخة مطلقة اليقين ، يبقى ثباتها فى الزمن بحاجة إلى ضمان حتى تستحق لاسم «الأبدية» الذى يطلقه عليها ديكارت ، والذى يلزم لها حتى تصلح أساساً لم ثابت ومعرفة مضمونة دائمة . . إذ أن الحدس نفسه يطلعنا على طبيعة الزمن كآفات منفصل بعضها عن بعض بحيث لا يتولد اللاحق منها عن سابقه ، وبحيث لا يتعمم وجود شئ فى لحظة تالية لجرد أنه الآن موجود^(١) . فإذا صرع الشيطان الماكر وضمن صدق الحقائق ، فانها لا تزال بحاجة إلى ضمان

(١) المسلمات أو البديهيات فى الردود على الاعتراضات الثانية .

لثباتها في الزمن ، أو مطلق لها من تقطعه ، بحيث نوضع في الأبدية ويكون
ثباتها اللازم لقيام العلم مضمونا بغير شبهة وعلى أساس موطن الأركان .

إذن .

فالحقائق الطبيعية التي يكشفها لنا الخدس أو النور الفطري هي في ذاتها
غير مضمونة المقيمين ولا الثبات .

٧- معرفة الله

المعنى الذى فوق المعانى
اللفظية . معنى الكمال — لم يأت
من الحس ولم أكونه بنفسى فهو
طابع الله — من أوجدنى كناقص
لديه معنى الكمال ؟ — اعتراض
هويز ورد ديكارت — الدلائل
الوجودى ومناقشته — لا يدرك
الله إذن إلا كجوهر ماهيته
الكمال المطلق — صفات الله .

ومهما يكن من أمر هذه المعاني الفطرية التي تتناول حقائق الرياضة والمنطق والأخلاق فأنها على كل حال ليست حسية ولا مصنوعة من الحسيات بل هي مجرد نتاج فكري حين يتأمل ذاته غير مستعين بمساعدات أنواره الطبيعية ، فهذه المعاني — إذا ما تجاوزنا الشيطان الماكر ، الذي افترضناه افتراضا — ثابتة ، على عكس معاني الحسيات . . إذ هي أول وألصق ما يمكن أن يثبت لى من صفة وإدراك مساوق لوجودى .

ولكننى أجد فوق هذه المعاني الفطرية كلها معنى كائن مطلق كلى للقدرة أبدى ثابت ، وهذا المعنى ليس منتزعا أو مؤلفا من معان حسية ، لأن المعاني الحسية خلو من جميع هذه الصفات ، بل هي تقابلها بأوصافها . فالإطلاق هنا تقابله الجزئية فى الحسيات ، وكلية القدرة يقابلها فى الحسيات المعجز على هذا الوجه أو ذاك ، والأبدية يقابلها الحدوث فى الحسيات ، والاثبات يقابله فى الحسيات التغير . فهذا المعنى لكائن مطابق أبدى كلى للقدرة وثابت لا يتأذى من الحس ولم أكونه من نفس لأننى ناقص أشعر بنقصى — بما أن الشك ناقص — إذن معنى الكمال هذا الذى لدى قد وضعه فى منذ ولادتى كائن كلى للقدرة فعلا هو الله ، كطابع الصانع فى صناعته .

فالله إذن موجود بما أن معنى الكمال — وهو شيء لا يخصص ولا يخص أى شيء مما أعرف حولى من كائنات — منطور فى منذ البداية ، إذ كل كمال فى المعلوم لا بد أن يكون فى علته ، كما أن كل شيء لا بد له من علة ، فبما أنى لا أملك حقا الكمال الذى لدى معناه ، وبما أنه لا بد لهذا المعنى من

علة يقتل فيها هذا الكمال حقاً ، فلا بد إذن أن يكون الله هو العلة الكافية
الخارجية لهذا المعنى القطري الذي لدى .

٢

وكوني ناقصاً أشعر بنقصي منه أن لدى فكرة عن الكمال لولاها
ولولا القياس إليها لما أدركت نقصي ، وهذا يدفعني إلى التفكير فيمن هو
علة وجودي ووجود هذه المعاني المنطوية في ، والتي تتجاوز حقيقتها الكاملة
اللامتناهية طبيعياً المناقصة المحدودة . ولست أستطيع أن أزعم أنني حالقها
إذ بهذا أدعي أنني خالق نفسي ولو كان الأمر كذلك وكانت لي القدرة على
خلق نفسي ، إذن لقرب هذا جدا من كوني كنت أستطيع خلق نفسي أكثر
كمالاً ، أي أمتنع نفسي الكمالات التي أعهد في فكري الآن معانيها وأعلم
تماماً أنني غير حاصل عليها . وليس من سند كذلك لدعوى أن أهلي هم
خالقي ، لأنهم مثلي عاجزون عن زيادة شيء من الكمال لأنفسهم ولا شك
أنهم كانوا يفعلون ذلك لو أنهم كانوا مستطيعين . (وهذا طبعاً دليل على أن
ديكارت يضع مسلماً هو أن الإرادة تنجبه بطبيعتها نحو الكمال لأنه الأفضل
كما أورد ذلك فملاً في الردود على الاعتراضات الثانية) . إذن فلا بد أن
يكون خارج سلسلة الخلق كائن فيه بالفعل علة وجوده هو ، ويكون هو أيضاً
مصدر وجودنا ، خصوصاً وأن فكرتي عن الكمال والكائن الكامل
تتجاوز وجودي حتى لست أدركها إلا بمنزل اللمس العقلي لا على سبيل
الإحاطة .

وهكذا نجد الشك — كما لفتنا أولاً لحقيقة وجودنا ، وثانياً لمعنى
الكمال الذي نفهم إليه نقصنا فنذكره به ، قد لفتنا الآن إلى أنه لا بد

للفاقص الذى لديه معان أكمل من حقيقة هو ، من موجود أكمل منه ،
وهكذا يكون وجود الله ضرورة عقلية بالنسبة لى أوجبها أننى حادث
وممكن ، بينما هو واجب الوجود .

٣

وقد اعترض هوبز Hobbes على هذين الدليلين المتكاملين ، بأن
المعاني القطرية ، وخصوصا معنى الله يمكن أن تكون من قبيل المعاني التى
تأتينا من الحواس ، على اعتبار أن النقص يبعث التفكير فى النقيض ، لحادثية
العالم وإمكانية تجمعا ففكر فى إله ضرورى لا متناه ولكن أجاب ديكارت
محقا بأنه كى نستطيع التفكير فى اللامتناهى كمقابل لامتناهى بلزم أن نستطيع مد
معنى متناه إلى ما لا نهاية فكأما قد أضاف فكرنا بذلك غير المتناهى إلى معانيه
فكيف إذن يتسنى لكائن متناه كإل الإنسان أن يضيف غير المتناهى فى التصور
إلى أفعاله أى إلى تصوره لامتناهى؟ إن وجود القدرة على اللانهاى فى التفكير
الإنسانى لا يمكن تفسيره أبدا بما فى الإنسان من متناهيات ، وهذا نفسه يدهونا
إلى التفكير فى وجود كائن كامل خالف المخلوق وغير الكامل . وبهذا نجد
المعنيين موجودين أصلا فى الفكر ، ولم يخترع أحدهما أى لم يخلق أحدهما
الآخر مما يدهو الفكر إلى تفسير الأقل كمالا منهما بالأكمل لا العكس .

٤

ولما كان كل ما تدركه بوضوح وتميز شديدين ، أى حدسا فهو حق^(١)
ولما كان كل ما يتمثل فى المعنى الواضح المتميز فهو يخص الشيء الذى هذا
المعنى صورته الذهنية لدينا ، فإذا قلنا أن صفة ما متضمنة فى طبيعة أو (معنى)

(١) المقال عن المنهج - القسم الرابع

شيء ، فكأننا نقول تماما أن هذه الصفة تصدق على ذلك الشيء وأنه يمكن القول أنها تخصه وأنها فيه حقا^(١) فإن المفهوم أو الماهية أو المعنى هو الشيء كما هو في العقل^(٢) . فانه ما دام ليس من شيء بغير علة كافية فيها من الكمال قدر ما فيه على الأقل ، فلا بد إذن للحقائق المتمثلة موضوعيا في المعاني التي لدينا من علة خارجية تتمثل فيها هذه الحقائق لا موضوعيا فقط بل صوريا أو بشكل سام . ولا مفر من الإقرار بهذا أولا فإنه يتوقف على ذلك معرفة جميع الأشياء حسية وغير حسية ما دام ليس من شيء أو كمال حاصل بالفعل لذلك الشيء يمكن أن يكون العدم أو شيء غير موجود علة لوجوده^(٣) فمعنى الكمال أو اللامتناهي لا بد أنه صورة ذهنية لموجود تتمثل فيه خصائص هذا المعنى — التي لا ندركها إدراك إحاطة بل كأنما يلمس عقل — تمثلا حقيقيا ، إذ ثبت أن هذا المعنى مفطور فينا ولم نخلقه من تصورنا المحدودة . وليس هذا فحسب ، فإن نفس هذا المعنى ، معنى الكمال الأسمى اللامتناهي الذي لم أخلقه والذي يمثل وجودا له كل هذا الكمال الأسمى واللاتناسي الذي لا يشوبه حد والذي أعجز عن الإحاطة بكنهه وصفته وإن لامست ذلك بعقل وعرفته كما يتيسر للمكاني المحدودة جزء منه — أي من هذا المعنى الذي هذه صفته — إن ذلك الكائن موجود فعلا وحقا منذ جميع الأزول ، غير مشوب بأي نقص في القدرة أو الكمال من أي نوع ، ومن هذا وحده يجب ألا أتوانى عن التصديق بأنه موجود حقا
 زهاء على ما تقدم من وجوب صدق نافي المعنى الواضح المتميز ولا وجه للقول بأنه ما من معنى إلا ويقض أن ما يمثله ذلك المعنى موجود ولكن ليس

(٢) التعريف الثاني في تزوده على الاعتراضات الثانية .

(٣) الرسائل لبارد *

(٤) المسلمات أو البديهيات في الردود على الاعتراضات الثانية

معنى هذا أنه موجود في الخارج حقاً فأنا أدرك أن للمثلث ثلاثة أضلاع وأن الجبل لا يكون بغير واد ، ولكن ليس معنى هذا أنه يوجد أى مثلث أو جبل أو واد خارج تصورى الخاص .

أجل لا وجه لمثل ذلك القول . فإن الوجود متضمن فعلاً فى معنى أى شىء أدبره فى فكرى . فانا لا أتصور أى شىء إلا على أنه موجود ، ولكن مع مراعاة فارق واحد هو « أن الوجود المتضمن فى معنى الشىء المحدود هو الوجود الممكن فحسب ، بينما الوجود المتضمن فى معنى كائن كامل للكمال الاسمى ، هو الوجود الكامل والضرورى »^(١) . فإن الوجود الكمال أى الفعلى هو عين ماهيته الكاملة (التى صورتها الذهنية معناه المفطور فينا) وما هيته بغير وجود فعلى هى الكمال مجرداً من السكمال . . . والكمال وحده بالذات وعين تصوره لدينا بحيث لو نقص تصور الكمال نوع من الكمال هو الوجود المعينى لخالف ذلك للتصور الفطرى الذى لدينا عن السكمال الاسمى متحققاً فى كائن لا يشوبه نقص ولا تحيط بكماله الأفكار . ومن هذا يتبع أن موجود فعلاً بهذه الصفة ، بل لا يمكن أن يكون غير موجود كما يمثله لنا ذلك المعنى وكاملة واجبة الوجود لكل ما يمثله ذلك المعنى من صفات وكمالات ومن أولها كمال الوجود ، وكل كمال آخر نتصوره أو حتى لا يكون لنا قبل بتصوره . لأن مضمون معناه أنه بغير حد فى الكمال لا أو شائبة من نقص فمعناه يقتضى وجوده كاملة كافية ومصدر لذلك المعنى ، معنى السكمال الذى إليه أقيس نقصى وحدى ، وبفتسى وحدى أدرك جلاله الذى لا تدركه الأنظار . فذاته ووجوده المعينى متلازمان كتلازم الجبل والوady وضما وارتفاعاً . . . مع حساب ذلك الفارق السالف الذكر وهو أن معنى الجبل

(١) البديهيات فى الودود على الاعتراضات الثانية .

والوادی غیر منطور فی الفکر ، بینا معنی السکال منطور فیہ منذ البداية یدرکہ کا یدرک ذاته لأنه یدرکہا ناقصة ، ولا یدرک النقص إلا مقرونا لسکمال معروف مثبت فی النفس معناه .

۵

ولا وجه لاتهام دیکارت بالمغالطة علی اعتبار أن الوجود العینی لیس إلا جزءاً من تصور الله ، ولكن التصور غیر ملزم للأشیاء فعلاً ، فإن التصور هنا غیر التخیل ، وإنما هو الرؤیة الواضحة المتمیزة أی المعنی المدرک بالحدس وبهذا الاعتبار أجد المعنی أو التصور ذا وجود خاص لا تقتصر فیه الخیلة بحیث یکون الفکر ملزماً بالإیمان بحقیقته فإن معنی الله فیہ أن الله موجود فعلاً ومعنی هذا أن وجود الله الفعلی جعل فکری يتصوره علی أنه كذلك ، وبهذا یستعمل علی أن أتصور الله بغير وجود لأن الله موجود فعلاً ولا یمکن أن یکون غیر موجود^(۱) .

۶

ومؤدی هذا أننی توصلت إلى وجود الله کوجود یمثله معناه الفطری الذی لدى والمعنی الفطری یمثل المفهوم أو الطبیعة أو الماهیة ، والموجود الذی له الماهیة هو الجوهر ، فکأننی إذن إذ أدرکت وجود الله ، أدرکته موجوداً کجواهر ماهیته هذا السکال الأسمى الذی أجد معناه منطبعاً فی نفسی وإدراکی لوجود هذا الجوهر الذی ما مثله جوهر یشبه کل ما أثبتنا فی فصل سابق خاص بذلك — عنوانه الجوهر بالإطلاق — من صفات سامیة لا تحیط بها الأفكار ولكن تدرك منها یمثل لمس العقل ، وبهذا الاعتبار یکون :

(۱) التأمل الخامس .

٧

الله إذن هو الجوهر المطلق التام الوحدة والبساطة من حيث طبيعته، والتام القدرة بما هو كامل، والحر التام الحرية أيضاً بحكم كماله . بل هو أيضاً الثابت غير المتغير — إذ التفسير من شأن الطبائع المحدودة الدافعة ، بينما الكمال لا يصبو لتغير من جهة النقص لأن هذا خلاف طبيعته التي هي عين وجوده ، ولا تغير بالنسبة إليه نحو السكّال لأنه هو نفسه السكّال الأسمى ، فهو ثابت إذن لأنه كامل ، ولأنه واحد . وهو واحد بمعنى الكلمة لا من حيث العدد فعسب بل من حيث صفات الماهية على الخصوص . فهو غير متغير أو متحرك في المكان ولأنه ليس مادة ولا محدوداً ، وغير متغير في الكيف لأنه ليس محدوداً أو ناقص الطبيعة أو الخصائص ، ولا إمكان خارجي بالنسبة لسمّاه البتة بما هو لا متناه ، فضلاً عن أنه لا إمكان أبداً غير ما يجعله هو ممكناً بإرادته ، وهو غير منته في الزمن لأنه غير خاضع في وجوده له ، بل هو جاعله أصلاً .

وكل هذا السكّال للطلق الأزلّي الثابت غير المتغير ولا المتفاوت الذي يجب أن نتصوره في عظمة أو بساطة أو وحدة مطلقة تشمل جميع صفاته الأخرى وتحيط بها لا يمكننا إدراكه تماماً، وإن يكن لدينا هنا ، كطابع الصانع في صفاته فإننا ذوو طبائع محدودة لا قبل لما يدرك الالامتناهى — وإن كنا ندرك أنه كامل إطلاقاً ، فإن لله من السكّال كل ما نستطيع أن نتصور أنه ممكن ، بل وما لا نستطيع أن نتصوره أيضاً ، ولأننا نعرف عنه ما يكفي لكي نتصور مقدار عظمته وجلاله باعتباره « السكّال الأسمى الذي لا يشوبه نقص ^(١) » .

(١) كل هذه الفقرة ٧ هي ختام ونتيجة الفصل الخامس « بالجوهر بالإطلاق » الذي يجب الرجوع إليه قضية إثبات صفات الله كما وردت هنا .

٨- اليقين الأسْمَى

الله بهذا هو الضمان الوحيد الممكن
لاليقين-الإطلاق وعدم الإكتراث
والصدق-هو جاعل الحق كذلك-
خداعه ، لو صح ، خلق-صدق الله
ضرورى حقيقة وانتفاعا -
ما فطره فى صادق إذن - معمر
الشيطان- تهمة الدور وتمحيصها-
انتفاء الدور - ضامن الثبات كما
هو ضامن الصدق .

١

وهكذا يلتقى في ذلك الكائن الكامل الحق الأسمى والوجود الأسمى
مما ، فهو واهب المعرفة ومصدر الوجود في وقت واحد ،
تلك المعرفة التي كان الإقتراف الشخصي أو بداهة الحدس سندها
الشخصي عند الإنسان كاهية مفكرة . وذلك الوجود الذي تكون لنا عنه
تلك المعرفة التامة هو وحده السكفيل أن يكون ذلك اليقين الشخصي أو
الإقتراف الداخلي القائم على الحدس مطابقا لحقيقة الوجود الخارجي ، أى أن
تكون الحقيقة الشخصية والحقيقة الموضوعية — بلغتنا الحديثة أو بالمعنى
الكانطى — شيئاً واحداً .

٢

وإن هذا الإطلاق بغير حد ، وهذا الكمال الذى لا يشوبه أى نقص ،
يقضى (ولا أقول يقتضيان لأن ماهية الله واحدة لا انقسام فيها) أن يكون
فى الله عدم أكثر من استلزاما واقتضاء خارجيا ، بل بحكم عدم التناقض
الداخلى فى الماهية كما سلف فى موضعه — فإن عدم الإكتراف مظهر من مظاهر
ثباته ولاحق اكماله ، وبهذا لا يمكن أن يكون لله أى تغير أو كذب « فإن
تكن تبدو المهارة أو القسوة على المخادعة علامة من علامات الذكاء بين
الناس ، إلا أن إرادة المخادعة لا تصدر قط إلا عن خبث أو خوف أو عن
ضعف ، فلا يصح نسبتها إلى الله »^(١) .

٣

ومن جهة أخرى الحق كذلك لأن الله أراد كذا والكذب أو

(١) مبادئ الفلسفة — الباب الأول — المادة ٢٩ .

الخداع لا يمكن أن يحدث إلا أن يكون فاعله عارفاً بالحقيقة كشئ خارجي قائم بنفسه بينما هو يريد الإيهام بغير تلك الحقيقة القائمة فعلاً بنفسها . وبهذا يتبين أن ذلك لا يمكن أن يكون في الله ، فهو لا يمكن أن يريد شيئاً آخر إلا ويكون حقيقة كذلك . إذ حين يكون ما يريده هو أن يعتقد الناس غير ما أراداه أن يكون حقاً - وهذا ليس بمناف لكماله في الظاهر فقط ، بل هو أيضاً مناف لطبيعة الإحلاق التي تقتضى عدم الإكثار ، إلا أنه ليس منافياً لمعنى الحقيقة بالنسبة لنا على الخصوص ، لأن ما هو حقيقى بالنسبة لنا هو ما أردنا أن نعرفه بالحال التي نعرفه عليها . ففعل الخداع هنا غير مختلف عن فعل الخلق ، وبذلك تكون هناك حقيقتان ، حقيقة أرادها لنفسه ، وحقيقة أرادها لنا ، ولا يمكن حتى على هذا الفرض أن يكون هذا خداعاً بل فصلاً بين عالمين من عوالم الفكر : عالم الإنسان وعالم الله في حد ذاته ، أو بالحري فصلاً بين عالم الإنسان كما أراد له الله وعالم الله كما أراد لنفسه . هكذا يكون الخداع من جهة الله - لو أنه كان - وهو بهذه الصفة لا يكون - كما بينا - خداعاً بل وجهاً من الإرادة ، ويظل ما أراداه لنا هو الحقيقة ، ويظل بغير عيب فيه من جهة كماله صحيح للعلم واليقين . أى أن الخداع كخداع غير ممكن من جهة الله^(١) .

قاله إذن صادق أبداً .



وبالتالى يكون ما فطره في من ملكة الإدراك العقلى أى ملكة التصور، وما فطره في من معان فطرية صادقاً صحيحاً غير مزعزع ولا شك فيه . فإن

(١) هذا البرهان ليس لديكارت ولكننا أوردناه تمشياً مع مذهبه .

صدق الله يقضى ألا يجعلنى بحيث أخدع حتى فى ما أراه بكل هذا الجلاء والتميز ، وعلى هذا يكون الشيطان الماكر غير موجود . . . بل أنى إذا راجعت فكرى لرأيت أن له وجهين أساسيين هما الإدراك والإرادة ، وأن الإدراك مختص بالمعرفة أو الرؤية النفسية والحدس ، بينما الإرادة مختصة بالحكم ، وأنها - كما أسلفنا - لها حريتها واستقلالها عن الإدراك فى عملها الخاص بها وهو الحكم وأنها يجب ألا تحكم إلا بما يعرفها بوضوحه وتميزه ، وهى بغير هذا تخطئ وتغلط لأنها تتمدى حدود الصواب التى يرسمها للنور الفطرى خلال ملكة الإدراك . وإيس لدى من معنى واضح ولا مميزات لشيطان ماكر له هذه القدرة بالفعل . فالأمر إذن خطأ من خطأ الإرادة ، إذ فرضت شيئاً وتجاوزت الفرض إلى خلع الوجود عليه ، فالأمر كله إذن ينقصه سند لإثبات حقيقة وجوده وما يترتب عليه . كما أنه يقابل عدم وجود معنى واضح متميز عندى لشيطان موجود بهذه الصفة ، وجود معنى أشد ما يكون وضوحاً وتميزاً هو معنى الله للكمال الصادق الذى هو منبع الحق كما أنه مصدر الوجود . وصدق الله وطيبته وكماله تمنع وجود شيطان هذا شأنه . فهذا الشيطان إذن يمكننى بكل اطمئنان أن أتأكد أنه وهم لا وجود له إلا فى المخيلة التى طأوعتها الإرادة تسرعاً وخطأً . فالله إذن ضامن صدق الحدس ، وهو بهذا ضامن الحقائق كما أنه صارع الشيطان الماكر ومبطل وجوده الموهوم .



ولا وجه لإتهام ديكارت بالدور هنا ، أن يقوم وجود الله للصادق على صدق الحدس وأن يقوم الحدس على صدق الله الموجود . فإن اللفظ هنا مسئول

عن هذه الشبهة وهذا الإلتباس بين الحدود ، فالصدق هنا ليس الصدق هناك إذ يحصل صدق الحدس إنما هو يقين شخصي أى اقتناع شخصي داخلي نتيجة الهداية الشخصية بينما يحصل ضمان صدق الله لصدق الحدس هو ضمان لمطابقة هذا الحدس أى هذا اليقين الشخصي أى الإقتناع الداخلي للحقيقة الخارجية أو الموضوعية ، فالصدق الدائى للحدس صدق خاص بينما صدقه المستمد من صدق الله هو اليقين بمطابقة ذلك التصديق لما فى الأذهان لواقع مافى الأعيان ، ولا غرو أن يكون ذلك الضمان آتيا من الله وحده ، إذ هو وحده مصدر الحق كما أنه مصدر الوجود ، وهو راهب المعرفة كما أنه خالق العالم فهو إذن المصدر الوحيد الممكن لضمان المطابقة بين المعرفة التى يمثلها الحدس من جانب وبين الوجود من جانب آخر . ولا رباط مضمون بينهما إلا صدق الله .

وبهذا يمكن القول دون أى دور أن صدق الحدس للشخصي يعرفنى معرفة شخصية بالله ، وأن صدق الله للكللى الشامل يضمن لى أن معرفتى مطابقة لما خلقه ورتبه حقا . . . والشيطان لم يكن ظله ملقى على يقينى للشخصي من حيث هو شخصي ، بل فقط على اليقين الموضوعى أى يحول دون الثقة المطلقة بمطابقة هذا اليقين الشخصى للواقع الموضوعى أو الخارجى وهذا ما ضمه الله . فالحدس إذن هو منفذى الشخصى إلى الله ، والله هو ضامن تأدية الحدس لدى إلى الحقيقة الخارجية أى إلى مجال اليقين الموضوعى الذى لم يكن للحدس فى حد ذاته أن يصل إليه وصولا مضمون للصدق دون مراعاة . .

ليس ما يمنع أن يكون الحدس فى حد ذاته صادقا إطلاقا ، ولكن يفتقنى الدليل المطلق على ذلك ولا يكون هذا الدليل إلا عن طريق خالق الوجود ومرتب المنكر فى وقت واحد وهو الله . فإذا عرفته — ولن يكون ذلك

إلا حدساً — وصلت إلى الضمان الوحيد الممكن ولا يضيرني أن أعرفه حدساً فقط
فإن ذلك هو الطريق الوحيد الممكن وهو في ذاته كاف تماماً . أضف إلى هذا
أن الجلدس غير مطعون فيه قطعاً . . . فضمن الله ليس إلا تأكيداً بأننى
سلكت طريقاً سليماً موثقاً إلى الحق . .

٦

وهكذا يقوم صدق الله سنداً للحدس وضمناً للحقائق أو المعانى الفطرية.
ولكننا سبق أن رأينا أن تلك الحقائق أو المعانى لا ينقصها فقط ضمان الصدق—
ذلك الضمان الأوفى قدمه صدق الله وكاله ، بل أيضاً ينقصها ضمان
الثبات فى الزمن . ومعنى هذا أن تذكرى أنى سبق أن تيقنت من أمر ما عن
طريق رؤيته بالنور الطبيعى أنه كذلك ، لا يغنى عن إعادة نفس التجربة
للنفسية كل مرة ، لأنه لا ضمان لاستمرار ذلك الحق حقاً فى لحظة تالية . ولكن
صدق الله وثباته كما هو ضمان لصدق الحدس ، فهو كذلك ضمان لثبات الحقائق ،
لأنه ثابت كما أسلفنا بحكم كاله فلا تتغير إرادته من وقت إلى وقت ، فهى
لهذا أبدية ، كما أن ثباته ضمان لاستمرار الوجود ، لأن استمرار إرادته من جهة ،
وتقطع الزمن من جهة أخرى يجعل من الله واجب الوجود لا كخالق ابتداء
فقط ، بل وكحافظ لوجودات مخلوقاته فى الزمن أيضاً ، ولا يكون ذلك إلا بثباته
خلق مستمر . وبهذا نستطيع الجزم بأن الله ضامن لثبات الحق وأبدية ، ضامن
استمرار الوجود ، وأنه بهذا ضامن لموضوعات الذاكرة ، مادامت عملياتها فى
التذكر صحيحة — وبالتالى يمكن أن تبني على حقائق سبق ثبوتها يقيناً مادام
تذكرى لها صحيحة دقيقة .

وهكذا يكون صدق الله هو اليقين الأسمى والضمن الأوفى للمعرفة

والوجود والحقيقة .

٩- وجُود العالم

الحس تفكير وكذلك الخيلة -
فطرة صادقة في حد ذاتها -
العالم موجود وإن لم يتحقق أنه
كما يبدو لي - ما أتصوره عنه
بوضوح وتميز فهو حق - حقيقة
الطبيعة الجسمية ، الالهية -
والحركة - الله يثبت لنا العالم
وبضمانه الحس يكشف لما حقيقةه .

١

قد ثبت الآن أننى — أنا للشيء أو الجوهر المفكر — موجود، وأن الله كذلك موجود، وهو قد ضمن لى حقيقة كل ما أتصوره بوضوح وتميز، أى ضمن لى حقيقة الموضوعية كوجود خارجى على الوجه الذى أتصوره به بالحدس أو للنور الفطرى الدقيق . وإذا أضفنا إلى هذا أنه سواء صدق أن ما يخرجنى به الحس والخيلة موجود أم كان غير موجود على هذا الوجه فإنه صحيح أن الحس والخيلة تقوم بمعلم — كجزء من نفسى أو كسلكتين من ملكات فكرى الذى هو طبيعتى الخاصة المكونة لوجودى فالحس والتخيل تفكير إذن . وجزء من طبيعتى التى جعلها الله الصادق الكامل هما هذا الحس وذاك للتخيل ، والله غير مخادع فلا بد إذن أن تسكون موضوعات الحس ومكونات موضوع الخيلة موجودة حقاً . وإن لم يكن من الضرورى أن يكون وجودها بالوجه الذى يمثله لى الخيلة والحس . فإن الخيلة والحس شيء غير للنور الفطرى أو التصور الواضح المتميز . ومن ثمت لا تستحق موضوعاتها للثقة واليقين ، ولكن هذا لا يمنع أن لهذه الموضوعات وجوداً ما ، لأنها تنفذ إلى فكرى خلال ملكتين من ملكاته التى فطرها الله الصادق الكامل فهمكننى إذن ، كما اننى واثق بوجودى ولأننى واثق بوجود الله الكامل أن أثق كذلك بوجود العالم، أى بمجرد وجود خارجى للأجسام التى يدعونى الحس والخيلة إلى الاعتقاد بوجودها ، وإن لم أكن أعرف بعد كنه هذا للعالم الجسمى أو الطبيعى ... وإن كان كما يمثل الحسى ومخيلتى أم لا .

٢

فإنه إذن كان المنفذ لى من فكرى المنلق على نفسه إلى العالم الخارجى .

وكان هذا العروج السامى خير تسكئة وثمان لمعرفتى بهذا العالم ، وليس لى أن آسى لأن الحس والمخيلة يطامانى فقط على مجرد وجود العالم دون أن يعرفانى به معرفة أكيدة كمعرفتى بالله وبفسكرى فإن الله إذ ضمن الحدس أعطانى بابا لإمكان معرفة الحقيقة فى هذه الموضوعات للفريية عنى المغايرة لإينيتى ، فما قد أتصوره منها شديد الوضوح والتميز فهو الحقيقة عنها أو هو الحقيقة منها دون مرآة .

٣

فلأخذ « هذه القطعة من الشمع مثلا ، فانها أخذت من الخلية تواء ، ولم تفقد بعد حلاوة المسلى الذى كان فيها ، وما زالت محتفظة بشىء من صهر الأزهار التى قطفت منها ولونها وشكلها وحجمها كلها ظاهرة ، فهمى صلبة باردة ليئة ، وإذا ضربت أحدثت صوتا ، وفى هذا الجسم بالجملة كل ما يمكن أن يعرفنا بالجسم معرفة يينة ، ولكن ها أنذا أقربها من الفار بينما أتكلم . فإذا بما كان باقيا من اللطعم يتضوع ، وإذا بالرائحة تتبخر ، واللون والشكل بضيمان ، والمجم يكبر فتصبح سائلة حارة يصعب لمسها ، ومهما تضرب فلا تحدث أى صوت . فهل يبتى نفس الشمع بعد هذا التغير ؟ يجب الاعتراف بأنه باق فما من أحد يشك فى هذا أو يحكم بغيره ، فما الذى كنا نعرفه فى هذه القطعة من الشمع تلك المعرفة اليبينة ؟ لا شىء يقينا مما لاحظت فيها بالحواس من حيث أن كل ما وقع منها تحت القوق والشم والبصر والامس والسمع قد تغير والشمع باق هو نفسه فينبغى إذن أن نظل متفقين على أننى لن أستطيع أن أدرك بالخيال هذه القطعة من الشمع بالذات ، لأن الأمر بعد أكثر بداهة فيما يتعلق بالشمع على العموم ، ولكن ما هى هذه القطعة من الشمع التى

لا يمكن إدراكها إلا بالعقل أو للفكر فمن المؤكد أنها هي يمينها ما اعتقدت دائماً أنها إياه منذ البداية . إن ما ينبغي إلى حد كبير ملاحظته هنا أن إدراكها ليس إبصاراً ولا لمساً ولا تخيلاً ، ولم يكن شيئاً من ذلك قط ، وإن كان الأمر قد بدا من قبل كأنه كذلك ، ولكنه مجرد نظر فكري ، قد يكون ناقصاً مبهماً كما كان من قبل ، أو واضحاً جلياً كما هو الآن ، بحسب درجة انقباض لقوماته التي يـكون منها^(١) . وهكذا لو « فرقنا بين الجسم وأشكاله الخارجية ، وتأملناه عارياً تماماً كما لو كنا قد أعربناه من ثيابه » فمن الحق أن ما يبقى لطبيعة الجسم هو أنها مجرد الامتداد والعلاقات المختلفة التي يمكن أن تقوم في الامتداد أي الحركة . فإذا كانت النفس جوهرها ماهيته التفكير ، وكان الله جوهرها ماهيته السكال الأسمى — كال الحق وكال الوجود — فإن الجسم ماهيته الامتداد . . . وكما أن لواحق النفس هي التفكير والإرادة ، فإن لواحق الامتداد هي الأشكال الفاجمة من الحركة .

وهكذا يثبت الله العالم ويطلعنا ليس فقط على وجوده ، بل ويضمن

لنا أيضاً حقيقة المخبرة تحت غشاوة المحسوسات .

(١) التأمل الثاني — ترجمتنا العربية — ص ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٢ .

١٠- المنهج

ضرورة المنهج - قاعدة
اليقين - التقسيم أو التحليل -
التأليف والتركيب ودور الفرض
والتجربة - الإحصاء والمراجعة
- حدس واحد لسلسلة الأدلة
والروابط - إدراك العلاقات
هو الأساس - ما المنهج .

١

أما وقد عرفت ما وسيلتى إلى معرفة الحقيقة عن أمور العالم وعن نفسى خاصة على السواء وكيف تكون هذه الوسيلة مضمونة للصدق لا ذاتيا فحسب بل وموضوعيا كذلك ، فاننى يجب قبل أن أبدأ بتطبيقها أن أضع من الشروط المحدودة الواضحة مما يكفل اتباعه بنظام ودقة عدم الإنحراف عما ينبغى لإنباعه للوصول إلى الحقيقة الثابتة المضمونة .

وليست هذه الشروط فى أحسن صورها سوى قواعد المقال عن المباحث الأربعة المشهورة ، التى وردت فى القسم الثانى منه .

٢

وأول هذه القواعد قاعدة اليقين المشهورة التى كانت بداية البحث عن الحقيقة ، وهى « ألا أتقبل أبدا شيئا ما على أنه حق ما لم أعرف بقينا أنه كذلك ، بمعنى أن أتجنب بعناية التهور والسبق إلى الحكم قبل النظر ، وألا أدخل فى أحكامى إلا ما يتمثل أمام عقلى فى جلاء وتميز ، بحيث لا يكون لدى أى مجال لوضعه موضع الشك » .

ومعنى هذا — كما سبق أن ألمعنا — أن تكف الإرادة — وهى المنوطة دون غيرها بالحكم — عن أجازة أى شئ على أنه حق إلا فى حدود ما يعرفه للفهم أو الإدراك واضحا متميزا بحيث لا يكون من الاقتناع به بد ولا مفر .

٣

ثم يأتى بعد هذا دور « تقسيم كل واحد من العضلات التى سأختبرها

إلى أجزاء على قدر المسقطاع وعلى قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه » ، أى أن نحلل الموضوع إلى عناصره الأولى ، فإن الحدس يدرك البسائط دون غيرها ، إذ البسيط واضح متميز بذاته ، سهل التداول بالفكر .



ثم بعد هذا « أسير أفكارى بنظام ، بادئاً بأبسط الأمور وأسهلها معرفة ، كى أترجق قليلاً حتى أصل إلى معرفة أكثرها تركيباً بل وأن فرض ترتيباً بين الأمور التى لا يسبق بعضها الآخر بالطبع » وهذه هى قاعدة التأليف ، أى التركيب التدريجى للأشياء بعد أن حلت إلى عناصرها أو بسائطها وهذه القاعدة تقوم على الفرض الذى يقيم نظاماً مؤقتاً بين تلك العناصر إن لم تقين لنا الرابطة الطبيعية بينها من بداية الأمر ، حتى نصل إلى النظام الداخلى للموضوع الذى نبعثه وللعلاقات التى بين عناصره ، لأن الفكر بطبيعته لا يفهم بوضوح إلا البسائط والعلاقات .
ولسكن يجب تحقيق الفرض فى النهاية عن طريق التجربة .



وأخيراً يأتى دور إحصاءات شاملة ومراجعات كاملة لكل الأصول والخطوات بحيث أكون على ثقة من أننى لم أغفل شيئاً » وبحيث يظل حاضرانى فكرى محور الرابطة بين الحدود الكثيرة التى تتكون منها السلسلة الكبيرة الطويلة من الجميع البسيطة . » وبهذا اتبين كيف انتقل من رابطة إلى أخرى بسرعة لا تدع مجالاً للذاكرة كى نخطئ . فأحصل على حدس لكل فى وقت واحد . أى أرى الرابطة التى تربط

سلسلة الحجج كلها ، وقد رجعت ولاف بينها ، حتى أراها متمثلة في ذهنى في
وضوح شديد ، هو علامة لليقين الحدسى التى لا ترد .

٦

وهكذا لا يكون الحدس والاستنباط هما المنهج ، بل المنهج هو
« ما يبين كيف - ب أن نستعمل الحدس حتى لا نقع في الخطأ المضاد للحقيقة
وكيف يجب أن يعمل الاستنباط حتى نصل إلى معرفة جميع الأشياء^(١) » .

(١) الأحكام إقيادة العقل — ق ١٤ .

١١- المعرفة المضمونة

الحقائق الأبدية وأقسامها -
معركة الأجسام ، الصفات
الأولى والصفات الثنائية -
الانتهاء بها إلى حقائق
الرياضة - حقائق المطلق - انتهاء
الكل إلى الذكاء - دور
التجربة في المعرفة حقائق الأخلاق
مدركة بالعقل كذلك .

١

مادام العالم مكونا من النفس التى جوهرها الفكر ، ومن المادة التى جوهرها الامتداد ، وما دام هذا وتلك لا يعرفان الا بالفكر دون غيره ، وذلك عن طريق ادراك الحقائق الابدية التى هى طبائع وماهيات صادقة ثابتة مضمونة بصدق الله وثباته ، فيمكن اذن تقسيم هذه الحقائق حسب ما يختص منها بكل موضوع . إلى حقائق المنطق التى تتصل بالعقل ، وحقائق الاخلاق التى تتصل بالإرادة والسلوك ، وحقائق الرياضة التى تتصل بالعدد الذى ترد إليه قوانين الطبيعة بما أن المادة ليست — كوضوح للمعرفة الواضحة المتميز — الا مجرد امتداد خاضع لقوانين الحركة .

٢

وخلاصة الامر فى معرفة الاجسام — بما ان الحرفة الحققة هى معرفة المقولات ، أى ما يمكن تصويره بوضوح وجلاء يبلغان به حد اليقين — أن لهذه الاجسام صفات أولى هى تلك الصفات الرياضية من العدد الذى يعين المقدار فى الحساب ، والشكل الذى يعين الحجم فى الهندسة ، والحركة التى تعين الزمن فى الميخانيقا ، كما أن هناك صفات ثانية هى الصفات الفيزيائية من لون وصوت وطعم ورائحة وهلم جرا .

٣

أما للصفات الأولى أو الصفات الرياضية فهى قوام ماهية الاجسام ، وهى وحدها المقولة فيقينا عنها اذن - بناء على صدق الله وضمانه ليقين الحدس - يقين ذاتى وموضوعى معا أى أن هذه الحقائق هى مقومات الماهية الجسمية نفسها ، أى صفات

الجوهر المادى بصرف النظر عما لدينا عنه من معنى أو معرفة . فاننا - كما سبق أن اشرنا فى مثال الشمعة - لا يمكننا أن نعقل الجسم الا على أنه امتداد . فليس الجسم اذن - ك موضوع للمعرفة الحدسية أى اليقينية - الا ما يملأ الفضاء فى زمن ما خاضعا لقوانين العدد . ومادامت هذه المعرفة بالاجسام يقينية بالنور الطبيعى ، فهى اذن حقيقة ومطابقة للواقع لأن الله ضامن الحدس ومضى الصدق على الصدق على كشفه (ذلك لكشف العقل الذى يكاد يكون كشفا صوفيا فى نفس الوقت ، إذ صارت معرفة العالم مستمدة من معرفة الله متوقفة عليها) .



أما الصفات الثانية فنغير موجودة الا بالنسبة للحواس ، فهى لائنخص الاجسام نفسها ، بل هى اثر لها فيما فليس فى الجسم لون من أى نوع ، بل فيه حركات متفاوتة السرعة وكذلك الطعوم والشمومات ليست الا اثرا لحركات اجزاء من المادة متحركة فى للذات المقدر : والحاسة . فالحسوسات اذن مستمدة من طبيعة الانسان المخلوق ، لامن صدق الله للخالق ، فهى وم من أوهام الفكر لا كشف من انوار الحدس .

وهكذا تنتهى قوانين المادة إلى قوانين الرياضة ، فمعرفة الطبيعة الجسميه إنما تكون بحرفة الحقائق الرياضية وهى طائفة من الحقائق الابدية التى تمثلها المعانى الفطرية .



فاذا انتقلنا إلى قواعد المنطق ، اذا هى ليست قواعد للمنطق الصورى ، بل ما يكشفه العقل من حقائق عن شروط عمله ، أى عن طبيعته الهيرميحة التى تراها بالجملة خاضعة لقانون عدم التناقض النسبى ، ولقانون العملية .

٦

فالمعرفة هنا وهناك وفى كل موضوع، ليست الا معرفة الحقائق الابدية التى ليست معانيها شيئاً آخر إلا تلك التى يمكن بالعقل بطبيعته الخاصة أن يحدسها ، فتنتهى الرياضة إلى المدطق أو قوانين العقل أى ظواهر طبيعة العقل اذ يعمل فى نفسه ليكشف خصائصه وبمعناها . فاذا فدون المعرفة - ايا كانت موضوعاتها - واحد كلها، تجدد فى الذكاء وحدتها ، فالذكاء هو الذى يبين للارادة الجانب الذى يجب أن تنهاز إليه » فالعلوم جميعا ليست سوى الذكاء الانسانى الذى يبقى واحدا وعين ذاته مهما يكن من تباين الموضوعات التى ينصرف إليها ، دون ان يحدث ذلك التباين فى طبيعته من التغير أ كثر مما يحدثه تباين الأشياء فى طبيعة الشمس التى تجلوها .^(١)

٧

وهكذا يرد ديكارت العلم كله إلى الرياضة بل إلى المعقول نفسه كموضوع فريد للعقل الانسانى الذى يضمن الله صدقه ، لأن الفكر لا يدرك ألا ما هو من طبيعته فالحدس يدرك المعانى الفطرية وكل ما هو معقول صرف ليس غير والمعانى الفطرية هى هى الماهيات وهى هى الحقائق الابدية كما تتمثل للعقل .

٨

فالله قد خلق الفكر بحيث تسكون له القدرة على أحداث المعانى الفطرية ، واحداها بمعنى كشفها فى نفسه وبنفسه شيئا فشيئا، وهذه المعانى ليست سوى الصور الصادقة للحقائق الابدية التى هى - كما برهنا فى الباب الأول -

الماهيات التي خلقها الله ويضمنها ، والتي هي قوانين العالم الذي يضمن الله لنا وجوده كخلقية خلقها هو في الزمن .

٩

ولكن ماهية أى شيء تتضمن أنه موجود . والحقائق الأبدية لانهاية امددها ، نكشف منها جديدا لا ينفذ بمقتضى قانون عدم التناقض للنسبي وقانون العلة السكافية كلما وجهنا فكرنا إليها . وبهذا يمكن اقامة عدد لانهاية له من نظم العلاقات فيما بين أى عدد منها وكلها يتضمن معناها انها ممكنة الوجود الواقعي أى الجوهرى في الزمن - لأنها حقيقة . ولكن أى هذه النظم التي لانهاية لها اراد الله أن يكون هو النظام المختار لخليقته الموجودة فعلا ؟
بالتجربة وحدها لابقوة الاستدلال نستطيع أن نعرف أى هذه الوجوه كلها قد اختاره الله .

١٠

فعمل التجربة اذن أن ترشدنا إلى النظام الذي اختاره الله نظاما لخليقته فعلا من بين النظم الممكنة التي لانهاية لها ، كما انها ايضا لازمة لتحقيق نتائج الفرض الذي بنينا عليه التأليف ، أى فرض نظام معين للعلاقات بين البسائط في موضوع ما ، اذ ينبغي الا نعد ذلك الفرض الحقيقة الواقعة فعلا - وهما الخطورة القصوى - الا إذا ثبت لنا ذلك قطعا ، وبحك هذا هو التجربة في النهاية لتحقيق من صواب الفرض .

١١

واذا انتقلنا إلى حقائق الاخلاق ، لم نجد للخير خارجيا بفضامه وقوامه ، بل نجد ان الخير هو ما أرانا للذور الفطرى أنه خير ، بنفس الوجه الذي به يربنا

أن شيئاً ما حق . ولا غرو ، فإن النور الفطرى يربنا ماهية الله متمثلاً فيها الحق
الاسمى ، باعتباره السكّال بالاطلاق . فالنور الفطرى كفيل اذن أن يطلعنا
على الخير ، « والارادة - طواعية وبمحض حريتها (لأن هذا فى طبيعتها)
ولكن مع هذا دون أن تخطئ - تتجه إلى الخير الذى تعرف به بوضوح »^(١)

فإن الله بما هو الحق والخير الاسمى معا قد جعل فينا - اذ منحنا القدرة على
ادراك عظّمته باعتباره كذلك - ان نعرف الحق وأن نعرف الخير بطبيعتنا
للخاصة . أى بفكرنا وبواسطة النور الطبيعى الذى هو دليل على قدرة فكّرنا
على تلقى معرفة حدسية من الله . «

(١) الردود على الاعتراضات الثانية - المسلمات .

١٢- المصدر والضمان

(١٢)

المصدر والضمان

وهكذا تصبح فكرة الله عند ديكارت إذ ربطت مفهومه الأسى
بنظرية المعرفة — هي فكرة رابطة الوجود المتصلة التي تتضمن كل شيء ،
والتي يجب لكل ما ينبغي أن تكون له حقيقة أن يجد لنفسه فيها مكاناً
« فإننى لا أعنى الآن بالطبيعة بالاجمال شيئاً آخر غير الله نفسه أو النظام
والترتيب الذى أقامه الله فى الأشياء المخلوقة »^(١).

لحقيقة الجزء أو الواحد إنما تكون له من حيث إرتباطه بالكل .

وبغير الله لا سبيل إلى يقين عن قوانين العقل ولا ثقة بها ، ولا سبيل
إلى يقين عن قوانين العالم وطبيعته ، ولا سبيل إلى يقين عن واقعته .

فالله مصدر اليقين كما هو مصدر الوجود وهو واهب الحق وضامده ،
كما أنه خالقه وباريه .

(١) التأمل السادس .

الأخلاق

- ١ - الخطأ والخطيئة
- ٢ - حرية الإرادة أساساً للمسئولية
- ٣ - الخير والشر
- ٤ - بناء الأخلاق
- ٥ - تقويم وتعقيب

١- الخطأ والخطيئة

- التمييز بين الخطأ والصواب —
- الخطأ من سوء فعل الإرادة —
- الخطأ والخطيئة — هل الله مسئول عنهما — تبرير الله .

١

إذا كان الله هو واهب المعرفة كما هو مصدر الوجود وهو مرتب الفسك ، كما أنه مرتب العالم ، فمن أين إذن يأتي الخطأ في عمليات العقل إذ « بما أن الله لا يخطئ ، فمن المؤكد أنه لم يمنح الإنسان ملكة التمييز بين الخطأ والصواب بحيث يخطئ البتة إذا استخدمها كما ينبغي ، ومع هذا تعلمنا التجربة أننا نخطئ في أخطاء لانهاية لها (١) .

٢

ولكن إذا اعتبرنا الإنسان نفسه مجرد مخلوق محدود متناه في ملكاته وشروط وجوده ، أدرك بسهولة أن ما يقع فيه من خطأ إنما مرده إلى هذا وأنه لا حاجة به إلى ملكة خاصة يمنحه الله إياها كي يخطئ بمقتضاها ، بل يكفيها لكي يخطئ أن تكون خاصة التمييز بين الخطأ والصواب كما يمنحه الله إياها فعلا أي متناهية غير مطلقة أو كاملة كما هي في الله ونفي بأنها غير كاملة طريقة عملها ومبلغ توفيقها في الحصول على نتائج صحيحة غير مضللة ، لا إنها غير كاملة من حيث طبيعتها إذ هي بهذا الوجه كاملة تماما في رأي ديكارت ، وإلى هذا التفريق يشير ديكارت بقوله « إذا أنا استخدمتها كما ينبغي » فالسألة هنا مسألة وضع نهج لعمل هذه الملكة الكاملة من حيث طبيعتها . . وهذا تبدأ كلمة الأخلاق في الظهور بكل ما للنهج العملي من ضرورة ومن قوة للأخلاق السكامة حينما كانت بين النظر والعمل فجوة أو هوة .

٣

فإذا كان كمال الله وطيبته يمنان ويحيلان أن يكون قد حبان إدراك انقص مما ينبغي لي لأدراك الحقيقة في كل أمر قد يسرلى معرفته واتاحها ،

(١) التأمل الرابع .

واذ كان الحكم - وهو رهن الارادة دون غيرها - بغير عيب فى حد ذاته من حيث أن حرية الاختيار المحضة - أى مجرد الاختيار بين حدى شرطية منفصلة - لا يشوبها فى أى نقص بل انها كاملة بحيث أراها مشبهة بنظيرتها فى الله ، فمن اين اذن يأتى الخطأ فى احكامى ؟ أمن الادراك والنور الفطرى كفىل بهدايته المكيمة المضمونة بصدق الله وكاله ؟ أم من الارادة وهى لدى كاملة غير ناقصة ولا شوهاء ؟ لاشك أن النقص لا يأتى من هذه الملكة ولا من تلك كمنفوتين لى من قبل الله للصادق السكامل الذى لا يندفع البتة . فلا يتبقى اذن سوى أن الارادة أو حرية الاختيار - وهى بغير حد عندى كعلاك للقى فى الله - أكبر وأرحب بكثير من ملكة الادراك التى أعلم وأشعر أنها اقل كثيرا من نظيرتها فى الله ، وان كانت كافية بالنسبة لى كخلق محدود غير متناه . (فان الادراك البشرى بغير عيب رغم حده كما أن العين بغير عيب كمحو ابصار . وان لم يكن معنى هذا أنها ترى إلى من غير محدود أو تخترق الحجب والاستار) فاذا لم أحبس حرية الاختيار فى نفس حدود الادراك ، بحيث لا تحكم الا اذا تبين لها الحق معتمدا فى الادراك بالنور الفطرى ، ومددتها إلى غير ذلك من الأشياء ، وهى مجرد ملكة اختيار تسوى بين الطرفين ، كان من أسرار الأمور - ولم يتبين لها الحق بعد فيعتقد بها إليه بميزته الخاصة - أن تضل فتختار الخطأ بدل الصواب ، والشر بدل الخير (والادراك يدرك الحق والخير بنفس الطريقة لان لديه معنى السكامل الذى يجتمع فيه الحق الاسمى والخير الاسمى) مما يجعلنى اخطئ . واعتبر



« ولا شك اننى خيرا اصنع اذا مسك عن الادلاء برأى ما فى شىء متى كان لا يدركه عقلى بوضوح وجلاء كافين ، فإنه من البديهي اننى اخطئ اذا

اثبت ما ليس صوابا ، فانه اذا وافق الحقيقة منه شيء لسكان ذلك صدفة
بجثة ولما منع هذا اننى أسأت استعمال حرية ارادتي ، لان النور الطبيعي يعلمنا أن
معرفة الادراك يجب أن تسبق دواما حزم الارادة^(١) » وهكذا نعود إلى
الارتباط الضرورى الواجب الالتفات إلى توكده دواما فى كل احكامنا بين
الارادة والادراك ، وعدم السهو عن أن الارادة ليس لها من الحق فى الحرية الا
كقوة لجوهر الفكر أو النفس ، تتمتع الادراك وتنتظر أن يعرض عليها الاشياء
بحيث لا تحكم الا لما يتبدى بالنور الفطرى جليا متميزا ، وهى بغير هذا تستعمل
حريتها كملسكة للاختيار كأنما هى جوهر قائم برأسه ، بينما هى مجرد وظيفة
أو ملكة ، فتجول بذلك فى غير ميدانها الحق : وليس ذلك الا الضلال الذى
لا تنفق فيه الهداية الا صدفة وسفوحا .

٥

فالخطأ اذن تنحصر علته فى مجرد تسرع الارادة وخروجها عن الحدود
المشروعة لها كمجرد قوة لجوهر الفكر أو النفس ، ولما كان النور الفطرى
يكشف لنا الحقائق كلها ، بما فيها حقائق الاخلاق ، أى يبين لنا ما هو خير
كما يبين لنا ما هو حق . ومادامت الارادة هى التى تحكم أى تنحاز لأحدى حدى
الشرطية المنفصلة ، ايا كان الموضوع سواء تعلق بالحق أم تعلق بالخير . . .
فالخطأ فى الحكم اذن خطيئة أيضا ، لأنه يكون مصدر الشر حينما يكون
الموضوع الذى يفصل فيه متعلقا بالخير . بل أن الخطأ خطيئة كذلك
حتى فى المسائل التى موضوعها الحق لأن ضلال الارادة واحد أبا كان

(١) التأمل الرابع .

الموضوع، ولأن الحق والخير لا انفصال بينهما في النهاية، من حيث أن الله هو الحق الاسمي والخير بالأطلاق، جوهر واحد غير منقسم ولا مجزأ .

٦

فالخطأ والخطيئة هنا واحد، لأن الشر أو الفلأ لم يعد مرده بالذات إلى الجهل أو ضعف الإدراك القد، هو سلب ونقص، بل مرده بالذات إلى عمل إيجابي هو عمل الإرادة. فان مثلها هنا اذ يخطئ، — وهي صاحبة الحكم — كمثل القاضي الذي يفصل في الدعوى قبل أن ينتهى من تحقيقها، وقبل أن يتبين فيها مفصل الحق الذي لا يعدو العدل ولا نعمتوره الشبهة من أى سبيل . فبهذا يكون الفلأ خطيئة خلقية ولا جدال، ويكون التوحيد تاما بين المعرفة والاخلأق، بحيث يكون الحكم فى ابسط المسائل العقلية عملا خلقيا فى نفس الوقت وبفس الوجه .

٧

وهكذا يقبر الله من أن يكون علة اصابة أو مشاركة فى الخطأ والخطيئة، اذ لو كانت علة الخطأ هى الجهل أو نقص الإدراك — كما هو الحال عند سقراط مثلا — وكانت الإرادة خيرة بطبعها لاجريرة لها فى الخطأ والخطيئة، ربما أصاب الله من ذلك رشاش لوم لأنه خلق الانسان عرضة للخطأ بحكم ملأكة منعه اياها ناقصة بطبعها شوهاء الأداء . أما الآن فان الله بمنأاة عن اللوم وهو لا يريد للخطأ للانسان، وانما هو الانسان يسمى استعمال ما أعطى من حرية جزيلة فى الاختيار، فيقع فى الخطأ والثمار .

٢ - حُرِّيَّةُ الإرَادَةِ أَسَاسًا لِلْمَسْئُولِيَّةِ

حرية الإرادة وعدم الاكتراث .
شرط الانتباه — شتان إرادة الله
وإرادة الانسان — حرية الله غير
مكترثة وحررتنا لا بد مكترثة —
قيمة الارادة وحريتها في الاختيار .
— فضيلة الارادة للحقة .

١

ولكن الإرادة بهذا الوجه لا ينبغي أن تحد بأنها محض القدرة على الاختيار بين حدى الشرطية المنفصلة وإلا انصدمت بهذا الصلة بينهما وبين الحق والخير المدركين بالنور الطبيعي ولقد بهذا ضمان تحرى الخير والصواب وفى العمليات العقلية التى رأينا أنها بنفس الوجه عمليات خلقية بما هى قائمة على ملكة الحكم المختصة بها الإرادة فالإرادة إذن يجب أن تكون جد مكرثة ومنذبهة لمتبعيتها للدراك ، فكيف بها مع هذا مجرد حرية اختبار ؟

٢

وهذه أم المسائل فى موضوعنا من ناحية الأخلاق لأنه منوط بها التمييز بين حرية الاختيار وعدم الاكتراث ، ومنوط بها كذلك إرتباط الإرادة بالخير والحق مع بقائها مع ذلك حرة تمام الحرية كإرادة الله تماماً ، ومنوط بها أيضاً أن تفسر لنا إندفاع الإرادة - رغم هذا الإرتباط التام بالحق والخير - إلى غير الحق والخير ، فتختاره على اعتبار أنها بطبيعتها كملكة اختيار تسوى بين الأشياء أى غير مكرثة . فكان مرجع الأمر كله إلى التوفيق بين الحرية والاكتراث .

٣

ولكن الحرية ليست شيئاً سالباً ندعوه عدم اكتراث ، بل هى قدرة حقيقية وموجبة على التقرير وهذه القدرة لا تعرف بدليل مغاير لذاتها بل بمحض وعينا المباشر لها ونحن نستخدمها^(١) فالحرية إذن ليست هى عملية التقرير بل هى القدرة عليه كما تترأى فى تلك العملية ، « فالإرادة قبل أن تقرر شيئاً

(١) مبادئ الفلسفة - الباب الأول - المادة ٣٩ .

تكون دائماً حرة أى لها القدرة على اختيار أحد العدين ، ولكن ليس معنى هذا انها تكون بذلك دوماً غير مكترثة . . . فشرط الحرية الذى يميزها من عدم الاكتراث هو الانتباه لما يجب أن يصنع أو يقرر ، فإنه متى توفر الانتباه لدى الإرادة انتفى عدم اكترائها وبدأ فيها ميل عظيم لاتباع نور الإدراك لمحض حريتها ، أى بفعل ذاتي منها لا بضغط خارجي عليها ، فلا يبقى لها أثر من عدم الاكتراث ، أو استواء للطرفين .

٤

ولكن إذا كانت حرية الإرادة إنما تكون لها بقدر تحررها من عدم الاكتراث الذى يبدو حرية كاملة سامية فى الظاهر ، بينما هو « أحط أنواع الحرية » فقيم إذن دعوى ديكرت العريضة أن الإرادة دون غيرها هى التى يدرك كلها فى الإنسان حتى أن هذا السكال ليعدل كال حرية الله نفسها سواء بسواء ؟ أليست حرية الإرادة الإنسانية إنما تكمل حين يشرق للنور الفطري فتقبين طريقها إلى الحق والحرية بحكم طبيعتها ، لأن فى طبيعتها أن تنحاز إلى الحق أو للتخير متى بدا واضحاً فى الإدراك^(١) . ولا يكون ذلك فى جميع الأحوال التى يطلب فيها إلى الإرادة أن تختار ، فهل حرية إرادة الله من هذا القبيل بحيث تقيد هكذا بمحدود الإدراك ولا ينبغى أن تنفصل عنه ؟

٥

أما من حيث أن الإرادة لإرادة، أى مجرد حرية اختيار بين حدى الشرطة المنفصلة ، فإن إرادة الله فى هذا سواء وإرادة الإنسان . ولكن الله جوهر

(٢) الخطاب « ٤٧ » .

(١) الردود على الاعتراضات الثانية .

واحد كله فعل خالص ولا إفعال فيه ، ففعل الإدراك وفعل الإرادة والخلق عنده واحد تماماً^(١) . وليس من حق أو خير ، وليس من نظام أو قانون أو باعث من بواعث الخير أو الحق إلا وهو معلول له وخاضع له^(٢) لأنه علة فعلية للخير والحق^(٣) بينما الإنسان يتلقى الحقائق مفروضة عليه خاضعاً لها ، فطبيعة الحرية الإلهية ليست كطبيعة الحرية الإنسانية . أما عن الإنسان فإن طبيعة كل ما هو خير وحق تتمثل له معينة مفروضة من قبل الله فلا يستطيع بعد إذن أن يكون غير مكترث إلا حين يحهل ما الخير وما الحق . ولهذا كان عدم الاكتراث غير مؤائم للماهية (طبيعة) الحرية الإنسانية . أما الله فانه — على العكس من ذلك — هو الذى أقام (جعل) الخير والحق بإرادته من جهة الأزل فهو لا يكثرث لـكل ما كان أو ما سيكون^(٤) . فالخير والحق مفروضان علينا بما لهما من ضرورة ، إذ أراد الله لهما تلك الضرورة بالنسبة لنا ، لا تملك معهما تعمرفاً ولا من سلطان ضرورتهما تحملاً أو تحوراً . بينما تلك الضرورة التى لهما بالنسبة لنا ليست بموجودة فيهما بالنسبة للخالق لأن الحقائق الأبدية تستمد ضرورتها من إرادته إذ خلقها ، وليس العكس — أى أنه خلقها لأنها ضرورية — بصحيح البتة . فهى فعل حر من أفعال إرادته ، وهى لاضرورة لها من جهته ، ولا خضوع له لضرورتها تلك التى أرادها لها ، ولكن كل ما لها من ضمان الثبات وهو كاف — إنما هو من ثبات إرادة الله بما هو السكال الاسمى^(٥) فالحق والخير مفروضان علينا . إذن من الخارج ، والإدراك للاحيلة

(١) خطاب رقم ٤٨ .

(٢) الردود على الاعتراضات السادسة الفقرة ٨ .

(٣) الردود على الاعتراضات الخامسة .

(٤) الردود على الاعتراضات الخامسة .

(٥) خطاب إلى الأب مرسن في ١٥ أبريل ١٩٣٠ وخطاب في ٦ مايو ١٩٣٠ .

له فيهما ، وكذلك الإرادة لا حيلة لها في عدم الانحياز إليهما متى وقعا لها عن طريق
الدور الفطري في الإدراك ، بل بالعكس أنها حينئذ تنعاز إليهما بمحض
طبيعتها الذاتية وبمحض حريتها كقوة لجوهر النفس أو الفكر^(١) .

غير مضبوط عليها حينئذ من خارج ، أى من خارج طبيعتها بما هي كذلك
ولكن يجب أن نلاحظ هنا أن الإرادة كان لا يزال لها أن تختار في عدم
اكتراث لأى من الطرفين تختار ، ولكنها بهذا كانت تتجاوز الخير والحق
إلى الخطيئة والخطأ . . فهي إذن لا تكون غير مكترثة إلا حينما لا يرفع لها
الدور الفطري بالحق والخير وتصر هى على أن تجعل الاختيار ، فتقع
في الخطأ والعتار ، لأنها بدون الدور الفطري الذى موضعه الإدراك - قوة
الفكر الأخرى - عمياء لا بعصر لها وقوة اختيارها قوة آلية عمياء لا فضل لها
ولا فضيلة فيها . ومن هنا . . أى من حيث خارجية قانون الخير والعق بالنسبة
لارادتنا ، وخضوعه تماما لارادة الله كان الفارق الكبير بين حريتنا التى يجب
أن تكون مستنيرة بهدى ذلك القانون عارفة به مكترثة له وفي طبيعتها الخاصة
أن تنعاز إليه متى رفع لها بالدور الفطري . . وبين ارادة الله التى اختيارها
خلق حر وإيجاد أصلا وابتداء . فالحرية غير المكترثة في الله مرادفة لسكاله ،
وهى في الإنسان غرور وتفاض عن نقص طبيعته وعجزه وخضوعه لإرادة
تعلوه ففضيلة إرادته أن تكترث لتلك الإرادة الثانية ، وأن تنقبه تماما
لشريعها التى هى قوانين الحق والخير المتاحة الخاصة بها خلال الدور الفطري
وهى لهذا الاكتراث المركب في طبيعتها تبلغ كال حريتها ، كإرادة حية .
وقوة لجوهر عاقل ، تعرف الغاية وتضمرها وتتربص لتحقيقها .

(٢) الردود على الاعتراضات الثانية .

٦

فإذا أدركنا جيداً أن قيمة الإرادة ليست في ذلك الاختيار الآلى بين
 حدى الشرطية المنفصلة ، ولكن في كيفية ذلك الاختيار ، وجدنا إرادة الله
 غير المسكثرة هي هي خلق القانون وخلق الوجود ، بينما اختبار الإرادة
 الانسانية إنما هو حكم وجود لما هو موجود فعلاً - خيراً كان أم حقاً -
 مفروضاً من الله في حقائقه الأبدية خلال الدور الفطرى فمجال إرادتنا مشروط
 بما أراد الله ابتداءً . ومجال إرادة الله غير مشروط بشيء لأنه كلى القدرة
 إطلاقاً لإرادتنا إرادة كشف واهتداء . من حيث إرادته إرادة خلق وشرع
 لما يكون الاهتداء إليه هو عمل إرادتنا وغايتها التى تبلغ بتحريرها ونمقيتها
 غاية كمالها الذاتى من حيث هي مفوطة بالحكم أى بالتقرير ، لا بأى اختيار
 إذ أى اختيار إنما يكون صحيحاً ذا قيمة للقادر دون غيره أن يجعل ما يختاره
 هو الحق والخير ، وذلك الميسر لله وحده بحكم كماله الأسمى .

إذن يمكننا القول بأن الإرادة الانسانية من حيث هي ملكة للحكم ،
 حكم الوجود لما هو موجود فعلاً لا ملكة خلق أصلاً وابتداءً ، لا شبه
 بينهما البتة وبين إرادة الله التى هي إرادة خلق ، وكل الشبه إنما هو في صورة
 الشرطية المنفصلة التى يكون الاختيار بين حديها . . . ولكن من حيث
 قيمة نفس الاختيار وما يترتب عليه ، شتان اختيار واختيار . وشتان
 إرادة وإرادة .

٧

ومن هنا تكون الإرادة هي المسئولة عن الحكم ، ومن تمت عن
 الخطأ والخطيئة . وعلى هذا يجب الإرادة كى تقوم بمسئوليتها أن تدرك

حدود وظيقتها . وأن تدرك أن سبيل الحق والخير إنما هو عن طريق النور
 الفطرى الذى به يهدينا الله إلى ما جعله منذ الأزل حقا وخيرا ، وأن تدرك
 كذلك أنها مجرد ملكة أو قوة للفكر لا جوهر مستقل بنفسه وله حريته
 الخاصة ، فتنتبه إلى صلتها بالادراك ، وأن تحزم أمرها على التربص للحق
 والخير أن يرفعا لها فى الادراك . فالانتباه والحزم الحازم على الارتباط بنور
 الحق والخير ، أول خطوة فى العمل الخلقى السليم إطلاقا ما دامت الإرادة
 هى المسئولة عن الخطأ والخطيئة . ففضيلة الإرادة إذن — بله الفضيلة إطلاقا
 لدى الانسان — أن ترتبط بإرادته بالحق والخير وأن تتحررا فى الحكم
 تحريا دقيقا فى حذر وتخرج ، حتى إذا رفعا لها عن طريق النور الفطرى فى
 الادراك لمرئتهما ومضت فى إنقاذها بكل قوتها « فما الفضيلة إلا الإرادة
 العازمة الثابتة لانقاذ ما نحكم بأنه الخير ، وأن نستعمل كل ما فى الإرادة
 من لدينا من قوة لاحسان الحكم »^(١) .

وهل الحكم لدينا إلا عمل الإرادة ؟ فتحرى الحق والخير تحريا دقيقا ،
 ثم انقاذ ذلك بحزم وثبات هو الفضيلة جمعا ومنعا باعتبارها كيف الفصل ،
 بصرف النظر عن الفعل ، أو كيف الفعل الذى يقوم الفعل أيا كان ذلك
 الفعل ، والذى بضاده لا يكون تحصيل الحق والخير إلا سنوحا نشكر عليه
 الصدفه ولا تحمد له الإرادة والمريد .

(١) خطاب إلى الأميرة اليمانيات فى ١٨ أغسطس سنة ١٦٤٥ .

٣- الخير والشر

هل الخطأ والشر سلب خالص -
كيف بهما عمل إيجابي - هل يريد
الله الشر - غايات الله غير مدركة!
هل الله مسئول عن غلط الانسان؟
الخير ما أراد الله لا العكس -
سداد إمكان وجود الله وإرادته
الأساس الوحيد للتمييز بين الخير
والشر - معرفة الله لازمة لمعرفة
الخير لزومها لمعرفة الحق -
لا أخلاق كما أنه لا معرفة بغير
معرفة الله معرفة صحيحة أساساً .

أما الخير والحق فبالإدراك يعرفان ، وبالحدس أو النور الفطري نصل إلى اليقين في شأنهما على الوجه الذى به ندرك الحقائق الأبدية المضمونة، والتي تنضم حقائق المنطق والرياضة والأخلاق وبالتالي كل حقيقة ممكنة متاحة موطنها للإنسان . ولكن ما الخطأ وما الشر في مقابل الحق والخير ؟

هل الحق هو الإدراك الالمى ؟ والخطأ هو الإدراك الإنسانى في مقابله ؟ وهل الخير لإرادة الله والشر أو الخطيئة لإرادة الإنسان في مقابله ؟

كلا ! بل الخطأ أو الخطيئة عدم يقابل الكمال الاسمى ، والإنسان مكانه بين هذين بإدراكه وإرادته بما هو محدود غير كامل ، فهو لهذا مشارك في العدم من بعض الوجوه ، هو بالتالى عرضة للخطأ والخطيئة دون أن يكون لله مشاركة فيهما^(١) .

ولكن هل الخطأ والخطيئة سلب خالص ؟ أفلم نر أن الخطأ فعل إيجابى للإرادة بأن نحكم في غير موضع للحكم ، أى دون أن يتبين لها الحق عن سبيل الإدراك فمعنى هذا إذن أن الخطأ أو للخطيئة إنما هو تقرير « لا - حى » و « لا - خير » على إنه الحق والخير ، إقرار لا موجود على أنه موجود ، فهو إحلال للعدم محل الوجود ، وإحلال سلوب محل وجودات وهذا الإحلال نفسه هو العمل للخلق ، وهو هو عمل الإرادة الإيجابى ، وهو هو الخطأ والخطيئة ، فهما إذن من جهة الارادة عمل إيجابى ، ومن جهة الوجود - أى باعتبارهما الضالط والشر في ذاتيهما - مجرد سلب أو عدم .

(١) التأمل الرابع .

٣

ولسكن « ما دام الله كاملا ، فلا بد إذن أن تكون صمته كاملة في جميع أجزائها ، وما دام ثابتا أنى أخطىء كما خبرت ذلك بالتجربة ، ومؤكد أن الله يريد الأصلح دائما ، فهل معنى هذا أننى أستطيع الخطأ خير من أننى لا أستطيعه^(١) .

وقبل أن استطرد أرى من الحق أن نلاحظ أنه كان خيرا لا يكرت أن يقول : مؤكد أن الأصلح دائما هو ما يريد الله لا « ان الله يريد الأصلح » ، فان هذا أكثر تشبها مع منطق مذهبه الذى يقرر أن لا خير ولا حق إلا بإرادة الله أن يكونا كذلك ، وبغير إرادته لا وجود لحي ولا خير . وأن تؤكد هذا للبدا كقيل إذن أن يضع المسألة في ضوء جديد ، بحيث نرى أن ما أراده الله فعلا - وأن بدا لأنظارنا الذاتية ناقصا - إنما هو الأصلح قطعا . فيتبرر الله من اللوم ، وتوضع الأخلاق - من حيث أساس التمييز بين الخير والشر - وضعا متماسكا مع بقية المذهب ومع جمع ما قرره في هذا الأمر في كل موضع آخر من كتابه كما أسلفنا الإشارة إلى ذلك في أكثر من موضع .

وبهذا الوجه وحده - أى باعتبار أن الخير ليس إلا ما أراده الله ، يحق لنا أن نقول (بغير تشكك ولا سخرية) كما قال ديكارت « أليست غايات الله غير مدركة ؟ فلا ينبغي أن نحكم على أعمال الله باعتبار جزء منها هو طبيعتنا الخاصة ، بل باعتبار الكل ، فما نحن الا ذرة ضئيلة من خليقته^(٢) »

٤

فالسؤال الذى يحتلج على شفتى المرء هنا هو « أليس الله مستولا بعض

(١) التأمل الرابع .
(٢) التأمل الرابع .

الشيء لأنه خلق الإنسان ذا إرادة موضوعاتها - كالمسكة للاختيار - لا حد لها ، بينما إدراكه كليل محدود وأنواره العقلية ضئيلة كابية ؟ فهل الله بهذا يريد للشر - أم هو لا يريد له ولكنه يسمح به فقط كما يقول أهل الكشافة ؟ .

والجواب أن معرفة الله معرفة حقة ، وكما سلف بسط السبيل إلى ذلك ، يحملنا نوقن بأن الخير ما صنع الله لأنه الكامل إطلاقاً ، ولأن غايته أسمى من مداركتنا ، فهذا هو الخير أصلاً ، وكل ما عدا ذلك فليس كذلك وإن بدا خيراً لمقولنا المحدودة . فالله غير ملوم إذن إذ خلق لنا إدراكاً نحس به كليلاً وحرية نخبرها في حد ذاتها واسعة ضئيلة ، وإنما هو قد آتانا سداد إمكان بأن نحصر الحكم فيما نقبضه - مهما قل ونذر - كحق بين النور والفطري ، فهنا ، وهنا فقط نجد طريق الحق والخير ، وفي تحزى ذلك بدقة وحزم تقوم للفضيلة كلها ، وفي تجنب ذلك أو تنكبه للخطأ والخطيئة كلاهما .

فالله إذن ليس مصدر الشر ولا هو يريد له ، ولو أنه أراد - جدلات لما كان شراً ، لأن حد الخير أنه ما أراد الله ، ولا سبيل لنا إلى معرفة إرادته إلا عن طريق ما يكشفه لنا للنور الفطري - على أنه كذلك - في الإدراك .

٥

فمعرفة الله فقط تستطيع أن تزكن إلى التمييز بين الخير وما يبدو للمجعلان خيراً بينما هو ليس كذلك - أى شر - لأن الخير دائماً كحقيقة أبدية وقانون أزلي ثابت سنة الله ، فإذا اختارت الإرادة شيئاً سواه على أنه الخير ، كان ذلك غير الخير فعلاً ، أى كان شراً .

٦

وبغير معرفة الله معرفة حقيقة ، لا يكون لدينا ذلك الضمان الثابت
الأكيد للخير والعق ، ولا يكون هناك مقياس ثابت مضمون ، نعرف به الخير ،
من جميع ما يتراءى لنا على أنه الخير من وجهات نظر مختلفة . فبغير الله لا ضمان
لليقين وثبات الحق ولا ضمان للخير وللإيمان به وبشباته ، بل ولا ضمان للجرود وجود
للحق والخير أنفسهما أصلا .

وإذا اعتدنا إلهما عن غير طريق الله وضمانه لسكان ذلك عرضا ،
ولما كان الإيمان بهما قائما على أساس ركين ، بل كان ذلك هو النقد المزيف
الذي قد يحوى نفس المعلن وبمقداره الصحيح ، ولكنه لا يحمل طابع
صورة الملك أو توقيعه الذي يعطى النقد قيمته والشقة به في الأسواق . وقيمة
الفعل الأخلاق ليست في الخير الذي تصل إليه عفوا ، بل في كيفية الفعل
وفي معرفة علامة الخير المميزة له سلفا بمحس ترفض كل ما لا يحمل هذه
العلامة بغير تردد ، فالوعى للخير وعلامته هي الغائية التي نحمد لها الإرادة ،
كما أن وعى اليقين وعلامته هي كل قيمة اليقين لدينا ، وليس شيء من ذلك
بممكن بوجه ثابت مضمون إلا عن طريق الله ومعرفة كاله وصدقه كما أسلفنا
في موضعه^(١) .

٧

وهكذا يكون الخير ليس ما تواضع الناس عليه من أمجاد وتشريفات
ومغانم خارجية أو لذات حسية ، فليس الحس ولا العالم مصدر الخير ، بل
هو الله يحمل الخير أصلا ، بإرادته الثابتة الكاملة ، منذ الأزل ، ويجلو لنا

(١) مجموعة آدم وثانيرى — المجلد الخامس ص ١٣٣ .

إرادته السامية خلال النور الفطرى « الذى هو دليل على قدرة روحنا على
تلقي معارف حدسية من الله^(١) .



فالخير كالحق — يدرك كما ندرك كل الحقائق الأبدية بالحدس أو النور
الفطرى . وضمان ذلك قائم فى الله وصدقه ليس غير ، وبغير ذلك يبطل
قيام للمعرفة كما يبطل التمييز بين الخير والشر كأساس للاخلاق ، وكمحور
للفضيلة تقوم عليه وتتحرراه فى اتجاهها نحو الخير بمعنى الكلمة .

(٢) راجع فصل « المعرفة المضمونة » فى باب المعرفة ،

٤- بناء الأخلاق

ما الفضيلة - الله والعلم والأخلاق.
هل تكفى أى معرفة لله لقيام
الأخلاق بمد قيام العلم؟ - طريقان
وسواء السبيل - المعرفة الحقة
لله دون غيرها سبيل الفهم والشجاعة
الفاضلة - المعرفة الحقة والمحبة
الحقة - البطل الديكارتي -
سياسته لإرادته ولإنفعالات نفسه.
نظره إلى الله وإلى الناس -

١

إن فضيلة تقوم على تحقيق الإرادة لمين ذاتها وصمم طبيعتها الداخلية ،
وهي أنها ملسكة للجوهر لاجوهر ، وأنها قينة أن نحزم أمرها - منتبهة - على
تحرى الحق والخير كما يبدو أن في الإدراك الواضح المتميز ، لمى فضيلة تقوم على
علم الفسكرة ذات نفسه ، وعلى تعمقه في ذلك العلم إلى أبعد الأغوار .

٢

وإن علما يقوم على الحدس أو النور الفطرى دون غيره بحيث يضمن الله
صدق الحدس وصدق النور الفطرى الذى عليه يقوم الحدس ، لمو علم يقوم على
معرفة الله وعلى الإيمان به ، بحيث يبطل العلم وتبطل الفضيلة بالقالى - لوأنهار
الإيمان بالله أو لوامتنع طرفه عين .

٣

ولكن أنكفى أى معرفة لله لقيام هذا العلم الراسخ السكفيل باقامة
الإخلاق على هذا الوجه ؟ فإن معرفتنا بذات انفسنا ومعرفتنا بكمال الله مجرد
معرفة سطحية كفيل أن يشمرنا بنقصنا ازاء كماله ، وبنقصنا اذ وهبنا ادراكا
محدودا لا يواتى مطالب الحكم السريعة المتتابة ، وإذا كان هذا هو كل
محصولنا من معرفة كال الله ومعرفة طبيعتنا الخاصة فانه كفيل أن يذهب بنا
مذهب السخط والتمرد والثورة العاتية الموجه ، ولكان ينبنا محل لذلك الشامر
الذى ينادى الله في ثورة سخطه بما نادى به احد الشمرء « زبس رب
الارباب » قائلا .

« أى خير في طليق من حجا تدميه أن يكن دافى المدى
لا يطيق للفوز مما يرتجى بسوى الصبرة تبقى ابسدا ؟

لم لم يجعله أو في موردا

يدرك الغاية من كل كمال ؟

- وكمال المنقص النعمى محال !

أفليس الله قد خلق الإنسان قاصر الإدراك خائب الأنوار ، واسع الإرادة مطلق الاختيار ، فسكأنما يفرربه ويدفعه إلى الزلزال ومواطن العثار ؟ ألم يك يستطيع - وهو الذى لا حد لارادته - أن يجعله كامل الإدراك كما هو مطلق الارادة فيجعله إن لم يكن خالقا مثله فنيا إلى الخالق من مراتب الكمال والساداد ؟



أجل ! أن مجرد معرفة العالم في حد ذاتها ، ومعرفة النفس في حد ذاتها ايضا ومجرد معرفة كمال الله بالنسبة لنقصنا المعروف المحسوس ، كفى أن يجعلنا نشور مع هذا الشاعر ونلن قضاءنا ، اذ نشعر بعدم التساوق بين عقلا وارادتنا ، ونشعر بمعجزنا وضئالتنا بالنسبة للكون الكبير . وإن لم تذهب بنا الثورة والحق هذا المذهب الصريح ، فإنها قيمة أن تذهب بنا مذهبنا متطرفا آخر هو الاذهان والتسليم ، والمزوف عن الحقيقة التى يسودها هذا القدر الذى لم ينصفنا ، فننصرف عن البعض الذى اتيح لنا مادام قد ضمن علينا بالكل ، مغالبة منا لا قضاء وانتقاما لجريح الكبرياء ...



ولكن المعرفة الحققة لله وحدها باعتباره جوهر الكمال الاسمى ^(١) -

(١) وهذا يعود بنا إلى أهمية فكرة الجوهر في معرفة الله ، لأن معرفته أى معرفة أخرى لا تكون لإقامة الأخلاق ولا العلم .

وتمقنا في ادراك ذلك ، كفيلا أن يهديننا سواء السبيل وذلك من جهة واحدة :
هي تأكدنا أن الخير والكمال ليس مقياسهما وجهه نظرنا الخاصه ،
فالخير اطلاقا هو ما اراده الله ، لأن الله وحده هو المطلق ، وارا دته- وحدها
اذن هي المطلقة ، بينما وجهات نظرنا كأجزاء في مجموع خليقته لا يمكن أن
تكون الاجزئية وغير مطلقة . ونسبة الكل إلى الله متساوية بحكم كماله
ولهذا كانت حريته حرية عدم اكتراث ، فالخير أو الحق اطلاقا ما اراده
فعلا ، مهما بدا لنا ناقصا من وجهة نظرنا وأنه كان من الممكن أن يكون أكمل
واحسن . فاذا وعينا ذلك وعيا تاما ، ووضعناه نصب افكارنا على الدوام ،
لم نأس على أنه خلق فينا هذا النقص أو العدم لطبيعتنا الذي كان يوغر صدرنا
قبل أن ندرك حقيقة السكمال الالهي ادراكا كافيا ، بل أننا لنقلب من السخط
إلى الشكر له ، لأنه أتاح لنا طريقا للفضيلة مفتوحا مطروقا لنا نسلكه إذا شئنا
فلا تضل السبيل ، وبهذا يتحقق أنه لاسبيل إلى الحق والخير الا عن
طريق الله . . .

٦

فمعرفة الله الحق وحدها هي الكفيلة أن انظر لما يتكشف لي من عظمة العالم
ونظامه نظرة المعجب المقل بالاجلال طواعية ، العارف لمكانه الضئيل من هذا
الكون المترامي فلا امتلاء ثورة ، بل تملؤني معرفة قدرة الله لإجلاله ومحبة
لخليقته تبعاً لمحبهه ، وحرصا على انفاذ مشيئته وسنته في هذه الخليقة ، فأروض
نفسى على تحرى الخير والحق ، ولا يسوؤني ما يحدث لي شخصيا . لاننى ادرك
اننى مجرد جزء ضئيل من الكل ، يل ويسرنى أكثر من نفى الخاص أن
نفذ مشيئة الله في خليقته ولو ذهبت انا ضعية في سبيل تلك للغاية .^(١)

(١) خطاب في ٦ أكتوبر سنة ١٦٤٥ إلى الأميرة اليصابات .

٧

وهنا يبدأ البطل الديكارتي في المظهور، وأنه لبطل فارقه تردده وحلت
الشجاعة في نفسه محل التردد، فأضحى « وطيد العزم على انفاذ كل ما يراه
خيراً ^(١) » وهو يدرك أن « حرية الاختيار هي اسمى ما لدينا من اللواهب،
وأن إحسان استعمالها هو بالتالي اعظم خير ممكن لنا وأنه الصق خيرات بنا
وأهمها ^(٢) ». ولكن « قوة الروح لا تكفي وحدها بدون معرفة الحق ^(٣) »
فيجب إذن أن نتقنه الارادة وتسمى بكل قوتها للحصول على الحق والخير
ذاتهما عن طريق الادراك، وألا نتحكم بغيرهما ابداً، فتمى بدوا لها اندفعت بكل
قوة لانفاذها، ولبست للفضيلة الا هذا دون غير ^(٤). وبعين على هذا أعانة
فعالة اللجوء إلى تكوين العادة الناشطة التي تجعلنا نتذكر الخير والحق
الذين سبق ادراكهما يقينا عند ما تعود مناسبتهما ^(٥).

٨

ولكن الإنسان ليس روحاً خالصاً، بل له جسم أيضاً والكائن
الاخلاقي في الإنسان موضوعه هذا المزاج المعجيب من الطبعيتين المتباينتين :
النفس والجسم. وأن النفس أو الروح حالة في الغدة الصنوبرية (كذا) حيث
تنقل للنفوس الحيوانية إليها تأثيرات الجسم وانفعالاته، كما تنقل منها إلى الجسم
أوامرها وانفعالاتها التي تجعل الإنسان يبدو عليه كجسم صدى ما يدور في نفسه

(١) انفعالات النفس — المادة ١٧١ .

(٢) خطاب في ٢٠ من نوفمبر سنة ١٦٤٧ إلى هانلو .

(٣) انفعالات النفس — المادة ٤٩ .

(٤) خطاب في ١٨ من أغسطس سنة ١٦٤٥ إلى الأميرة البصابات .

(٥) خطاب في ١٥ من سبتمبر سنة ١٦٤٥ إلى الأميرة البصابات .

وأن كان التقادى (والرواقيون على الخصوص) قد دمنوا إنافعالات النفس ، إلا أن ديكارت العالم والرجل المشبوب الحس ، لا يجدها نقمة ، بل على العكس انه « لا يرى داعيا ألا تسكون عين حركات النفوس الحيوانية المقوية لفكرة عدد ما يكون أساسها خبيثا مقوية لما عند ما يندو أساسها طيبا »^(١) . وأن لهذه الانفعالات لفائدة ، إذ تسرع بجسمنا إلى التكيف حسب حاجات الساعة ومستلزماتها ، « فهذه الانفعالات طيبة كلها بطبيعتها ، وليس علينا إلا أن نتجنب سوء استعمالها ومغبة اندفاعها . »^(٢)

وعلى هذا يتأتى لنا أن نصل إلى التوافق بين طبيعتي الإنسان ، بأن نخضع الأخس منهما للأخس . أى الجسم الآلى للنفس العاقلة الحساسة المريدة ، بأن نفصل بين حركات الدم والنفوس الحيوانية في ذاتها (مما لا سلطان عليه في حد نفسه وبين الأفكار التي اعتمد ارتباطها بها »^(٣) « كما أنه يجب مراعاة أن الأفكار الفاضلة يمكن ألا تحدثها النفس وحدها ، ولكن كثيرا أيضا ما يحدث أن تقويها بعض حركات النفوس الحيوانية ، فتغزو هذه الأفكار من أفعال الفضية ومن إنافعالات النفس في الوقت عينه »^(٤) .

٩

وبهذه المجاهدة ، بحيث لا تسيطر رغبات الجسد على النفس فتفسد إرادتنا لها ، بل تصل إلى إستخدام انفعالات النفس عن طريق النفوس الحيوانية لتقوية ما نريد من الأفكار بقوة إرادتنا ، تسكون الإرادة قد تخلصت من

(١) انفعالات النفس — المادة ١٦٠ .

(٢) انفعالات النفس — المادة ١٦١ .

(٣) انفعالات النفس — المادة ١٦١ .

(٤) انفعالات النفس — المادة ١٤١ .

مضللاتها وموزعات إنقيابها وجهدها ، لتتجه إلى الإدراك تتبين فيه الحق والخير بمعنى الكلمة لتحكم بهما وتنفيذهما بكل ما اكتسبت في المجاهدة من قوة وسعجد ذلك الجسد مروضاً حينئذ لطاعتها .

١٠

وأن هذا السيد السمح Générux - فهو قد صار مع البطولة سمحاً بفضل معرفته الحق لكمال الله - يرى إرادة الله قبل كل شيء فيقدسها ، ولا تعود إرادته إلا واسطة صغيرة لتلك الإرادة السكاملة ، فيقدر نفسه حق قدرها^(١) ، وأن من أهم عناصر الحكمة أن تعلم كيف ولماذا يجب أن يقدر المرء نفسه أو يحقرها^(٢) ، فهو يدرك ما بينه وبين الله من شبه من حيث الإرادة - التي باحسان استعملها يعرف الحق والخير ، أى يستطلع على إرادة الله الكبرى ، ويكون له أقصى كمال متاح للبشر . - ، وأن ذلك لجدير أن يجعله يعتز بهذا وأن يبالى في الحرص على دوام التمتع به ، ولكنه سيخبر أيضاً أنه كثيراً ما أخطأ وعثر لأنه لم يحكم استعمال هذه النخلة السكاملة في حد ذاتها ، فيدرك نقصه في حد ذاته ، ولكنه يعلم أن الخير ما أراده الله فحسب ، فلا يحقر نفسه أو يشمر بالمزلة ، بل يدرك فقط أن معرفته قدر نفسه يحسب ألا تنقلب احتقارا لنظرائه ، ، لأنه هو أيضاً واقع في الخطأ والخطيئة ، ولأنهم يملكون أيضاً نظير ما خبرناه داعي اعتزاز وتقدير لأنفسنا^(٣) .

١١

وهكذا تردنا معرفة الله الحق والإيمان به كجوهر كلى السكالم ، إلى روح

(١) انفعالات النفس — المادة ١٥٣ .

(٢) المرجع السابق — المادة ١٦٢ .

(٣) انفعالات النفس — المادة ٨٣ .

من المحبة والتسامح ، تزيد بالممارسة الدائبة والتمود، حتى تصبح ألفة له وحبا، فلا نحب انفسنا لأننا نشبهه من جهة فقط ، ولا نحب الناس فقط لأنهم يخطئون مثلنا فنعذرهم و « نفهم » أخطاءهم ، بل نحبهم أيضاً لأنهم مثلنا ذو صلة بالله .. وبهذا نتخطى وجودنا الفردى ونقصنا إلى أفق الكل المتراعى ، وإلى السكامل بالاطلاق ، فيصير النقص لدينا لا مقبولا بمجرد قبول، بل مفهوما ومدركا وراء كمال الكل ، وكمال الصانع المدبر . وهكذا تنقلب الثورة على القدر إدراكا « للعناية » التى تندمج فيها ضئالة إرادتنا الفردية الصغيرة ومصارفنا المحدودة ، لتكون التوافق الكلى الشامل الذى هو كمال النظام وتتمام إرادة الله^(١) .

١٢

وإن حبنا لله حيثئذ ليكون أكبر بما لا يقاس من حبنا الذى نخبره لأى كائن كان . وليس من الضرورى أن نتخيل الله كى نحبه ، بل يكفى أن ندرك تمام الإدراك كماله (أى أنه جوهر السكامل الأسمى والمطلق) حتى يجذبنا ذلك إلى حب من هو القدرة السكاملة والحكمة السكاملة والعلم السكامل ، إذ هو موجودنا . وواهبنا المعرفة ، وحافظنا بعنايته . وهكذا نصل إلى أن نحبه بكل إرادتنا فنتمنى تمام مشيئته ، ولا نشتهى شيئا سوى هذا .^(٢)

وبتمام القضية تتم لنا الحياة فى غبطة دائمة^(٣) ، لأننا استوحي الخير، وسنرى خلف جميع الصروف الخير المطلق باعتباره إرادة الله التى غدت أعز علينا من ذواتنا المحدودة الفانية .

(١) خطاب فى ٦ أكتوبر ١٦٤٥ إلى الأميرة اليبابات .

(٢) خطاب فى أول فبراير سنة ١٦٤٧ إلى شانو .

(٣) خطاب فى ٤ من أغسطس سنة ١٦٤٥ وخطاب فى ١٨ أغسطس سنة ١٦٤٥ إلى

الأميرة اليبابات .

تقویم و تعلیم



بقاء شامخ فيه صوفية وفيه شاعرية

وديكارت رجل مشبوب العاطفة متوفر الحس متوقد الحماسة ، وهو
مخلص صادق أمين لذات نفسه ، ولا ينكر انفعالات النفس ولا يستنكرها ،
ولكنه يبقئها بعد أن يطهرها . . . لأنه يدرك أن العاطفة لها في أغوار الطبيعة
الانسانية مآرب خفية أعمق من أن تلنى برأى أو مذهب في الفلسفة أو
الأخلاق .

فهو لا ينكر شيئاً من الكل ، ولكنه يجند للكل لغاية الكل ،
ويتجه بعدة نفسه جميعاً إلى غاية الغايات في عاطفة عقلية ، هي الفلسفة ، وهي
الشعر ، وهي الصوفية .

أنه يجعل من معرفة الله أساساً لمعرفة العالم ، وأساساً للحق والخير إطلاقاً ،
ومحوراً للفضيلة ، ثم قطباً تتجه إليه النفس ، مجندة كل عناصرها ومدربة على
« الإتيار » والطاعة — بدافع من حبها وعرفانها لمصدر الوجود وواهب
المعرفة وبارئ الخير بإرادته الكاملة .

وأن هذا الإتجاه ، هذا المكفاح ، هذا الزحف العظيم للنفس الكاملة
التجديد ، هو رباط الفانى المحدود بالكون الممدود ، بل الحقيقة الأبدية الوجود
التي هي في عين الوقت إرادة الخير وإرادة الوجود .

وأنه ليحتمى في الله من الشك ، كما يحتمى فيه من تمرد الوثنى الذي ينكر
المعجز ويسخر بالخير والشر جميعاً ، كما يحتمى من تسليم الزواقي الذي إن
هو الا ثورة مقلوبة وسخط تحفيه الكبرياء . . .

أنه ليجد في الله امتدادا المحدود من طبيعته ولانفاصر من قدرته ، وركنا
يسقطيع منه أن يفطر إلى ما يجري في الكون ولنفسه — لا ثائرا ولا مستسلما
كمسكر أو ثائر — بل متجاوزا بوجدانه وعقله جميعا حدود ذاته إلى غير
المتناهي ولا المحدود ، في كبرياء ظافر ، حتى حين تحطم العاصفة الجائحة ذلك
المبتسم الجسور ، الذي ربط بين إرادة الأقدار وإرادته ، إذ جعل من إرادته
جزءا ذا سبب بالإرادة التي تسير كل شيء وتسخره إلى غايتها ، بعد أن
ظل الإنسان مسخرا للأقدار يعانيتها ولا يفهمها منذ غابر الأزمان .

٢

فعل صخرة معرفة الله والإيمان به ، وعن طريق حبه والفناء في ذلك
الحب ، يقيم ديكرات بناء للفضيلة والأخلاق ، هو بناء الحكمة الإنسانية في
أرقى ذراها العالية ، بحيث تتسامى على نفسها ، بل على العائى من صروف
أقدارها ، فتحمل عبء نفسها متجهة في جهد إرادى حر متصل نحو ذلك
الكمال الأسمى متحرية سبيله حتى تتمثله وتألفه ، غير ملقية تبعه المعجز
فيها ظلا على كماله ، بل جاعلة من المعجز مرعاة إلى الكمال ، ومن مهاوى
الهلاك حافزا إلى بلوغ ذلك الشاء البعيد .

٣

وإذا لحق هذا — من جهة الله — ما قد يحمل البعض على التمرد ،
إذ يحس بذاته وطبيعته وقد ضحييت في سبيل كمال الكل الذى لا يشهده
هو ، فأناية يكسر من حدثها الإيمان بجوهر الكمال الأسمى دون غيره
إيمانا يعطى على هذا التمرد وعلى قصور الإدراك ، بحيث ينقلب تمرد الفكر
المستفكر جهادا يزوده الالباء بزاد من الإحساس بمعظم قدر الكمال الذى

يصل إليه الإنسان كلما كثرت من حوله المآثر والشراك ، فإن النزوع إلى الكمال رغم هذه المزالق كلها لا شك أسمى وأجل : النزوع إلى الكمال كأنه مطلب ميسور رغم تمام الشعور بالنقص والضعف ، ورغم تمام إدراك بعد الغاية ووعورة السبيل ، فهو أتمن من الكمال المدرك دون طلب ودون نضال .



فالفضيلة هي هذا الجهد المتصل لإدراك الخير الأسمى الذي هو الحق الأسمى ، ودوام تحريره ثم الفناء فيه . والنظر حينئذ إلى العالم وما يجري فيه ، من سانح أو بارح نظر المؤمن بوجود لذاته وراء كل هذه الظواهر ، ولغاية لإرادته — التي اتصلت بالإرادة الكبرى — وراء هذا الوجود المحدود .



ولأنه الجهد كريم ، جدير بانسانية كريمة معترزة بحريتها وبانسانيتها ، غير راضية دون الكمال مطلبا وإن هان جهدا وسهل منالا : جهد يتمثل فيه الجوهر الإلهي أساسا للمعرفة الحقة وللخلق الحق ، وصخرة تحتوى الإنسانية بها من زعازع الشك وأنواء الفوضى والتخاذل والإنحلال .

نظمى لوقا

مصر الجديدة

رقم الإيداع بدار الكتب ٣٦٧٣ لسنة ١٩٧٢

الطبعة الفنية الحديثة
٩٠ شارع الخليفة بالبحر الأحمر ٨٦٥٨٧١



مكتبة الإنجلو المصرية

Bibliotheca Alexandrina



0395699